387
أبريل
2012

عالم المعرفة

مختصر تاريخ العدالة

تأليف: ديفيد جونستون

ترجمة: مصطفى ناصر

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)
387

مختصر تاريخ العدالة

تأليف: ديفيد جونستون
ترجمة: مصطفى ناصر



أبريل 2012



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك

دول الخليج

للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 359 - 0

رقم الإيداع (2012/206)

العنوان الأصلي للكتاب

A Brief History of Justice

By

David Johnston

Wiley-Blackwell, United Kingdom 2011

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

جمادى الأولى 1433 هـ - أبريل 2012

المحتوى

مقدمة المترجم

«هناك أفكار أخرى ذات صلة بعلم الأخلاق تنادي بأن العدالة مسألة واجبات صارمة لا يمكن التغاضي عنها لأي اعتبارات أخرى، ولا حتى لتحقيق أهداف سامية مثل السعادة»

المترجم

لا يكاد المرء يستطيع التفكير في مبدأ يضاهي العدالة في أهميته لصلاح الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى واستأمنه على هذه الأرض. إنها ينبوع كل المبادئ التي يسعى إليها الإنسان في إصلاح ذاته والوصول إلى الغايات السامية من الوجود. والعدالة من مبادئ دستورنا السماوي: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾. وقد اهتمت النظريات والفلسفات من اشتراكية ورأسمالية وديموقراطية، وصولا إلى العدالة الاجتماعية بهذا المبدأ الأساسي في بحثها عن هدف السعادة كل بطريقتها الخاصة التي وضعتها للارتقاء بالوضع البشري، وتجسيد علاقات عادلة بين الناس، والتوصل إلى عقد اجتماعي مع من يتولون مقاليد الحكم في البلاد.

تنطلق كل مبادئ الحق والحرية والمساواة بين البشر من حقيقة أن الناس ينبغي أن يعتبروا متساوين «كأسنان المشط»، وأن «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، أي بمعنى آخر أن الإنسان الأفضل هو من يخاف الله تعالى ولا يبغي على العباد ولا يظلمهم شيئا وبالتالي فهو لا يفسد في الأرض، فإن الهدف من وجود الإنسان هو الصلاح لا الظلم والفساد، وهذا هو هدف الشرائع السماوية، لأن الأرض لا تكاد تخلو من الفاسدين. ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. وقد توصلت مبادئ العدالة الاجتماعية في العصور الحديثة إلى أن كل الثروات في المجتمع ما هي إلا ناتج اجتماعي يكون لجميع الناس حق فيه، وهي ليست تكتلا لنواتج أفراد متفرقين. فإن للفقير حقا في أموال الغني، «وما جاع فقير إلا بما أتخم به غني».

أليست هذه هي مبادئ الإسلام التي نادى بها النبي الأمي محمد صلى الله عليه وسلم قبل مفكري العدالة الاجتماعية من آدم سميث وبيكاريا وبينثام وغيرهم. ولكن هل نطبق تعاليم الإسلام حقا؟ ألم يقل شيخ الأزهر الإمام محمد عبده حين سُئل بعد عودته من زيارة إلى أوروبا عن أهم ما رآه هناك فإذا به يقول: «رأيت مسلمين ولم أر إسلاما»، أيا كانت التسميات فالهدف واحد وهو الإصلاح، وذلك لا يتحقق إلا بالعدالة، وليس معنى هذا أن الناس في الغرب يرفلون بنعيم المدينة الفاضلة، ولكنهم على الأقل أفضل حالا في توفير سبل العيش الكريم، بشهادة زعيم هيئة إسلامية كبرى مثل الأزهر، ولكن ذلك لم يتحقق لهم إلا بعد أن خاضوا صراعات طويلة للتخلص من الظلم واستعباد البشر.

إن المبدأ الذي كثيرا ما يجري الكلام عنه لصلاح الحياة يتمثل في تحقيق أقصى قدر من المنفعة أو السعادة للإنسان. وهناك أفكار أخرى ذات صلة بعلم الأخلاق تنادي بأن العدالة مسألة واجبات صارمة لا يمكن التغاضي عنها لأي اعتبارات أخرى، ولا حتى لتحقيق أهداف سامية مثل السعادة. ويجمع بين هذه الأفكار اقتناع بأن هناك أشياء تتماشى مع مفهوم الحق، بغض النظر عما إذا كانت نافعة أم لا.

إذا اختلت موازين العدالة اشتكى الناس من الظلم ونشبت الصراعات والحروب وتقاتل البشــر. ولهذا قامت ثورات تسعى إلى الكرامة الإنسانية وأشــهرها الثورة الفرنسية، وقبل كل هذا ثورة الإسلام ضد الجهل والظلم التي تجسدت في زمن الرســول الأكرم والخلفاء الراشدين بصورة عدالة مثاليــة قل أن يوجد لها نظير. وبعد أن رأينا مــا حصل أخيرا من ثورات الربيع العربي ضد الحكام المســتبدين وجدت حافــزا يدعوني إلى تقديم مســاهمة فكرية تتماشــى مع رياح التغيير هذه، واختــرت أن أترجم هذا الكتاب الذي هو محاولة لفهم العدالة التي نبحث عنها بشــكلها الصحيح، وكذلك فهو يؤرخ لنظرية العدالة، ويتناول أفكارها الأساسية منذ البابليين واليونانيين حتى العصر الحديث. فالإنســان الذي يســعى إلى الحرية من تسلط حاكم مســتبد لا بد له أن يكسر يوما القيود الظالمة، ومن يسعَ إلى المســاواة ويطالبِّ بحقه في الكرامة الإنســانية فسوف ينتصر حتما مهما طال به الزمن. وصدق الشاعر حين قال: «إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر».

يسجل هذا الكتاب أصوات مفكرين نادوا بالعدالة الإنسانية بداية من أفلاطون في «الجمهورية» إلى كارل ماركس، وانتهاء بالفيلسوف الأمريكي جــون راولز. لقد أثار هــذا الكتاب إعجابي ودفعني إلــى ترجمته، لأنه يؤرخ لرحلة الإنســان في بحثه عن العدالة والمطالبة بحقه في الإنصاف وتصديه للظلم والاستبداد، نتنقل فيها بين جميع المحطات، ونتوقف تارة عند المعلم الأول أرسطو وما قاله في هذا الشأن، وتارة أخرى نتأمل آراء الفيلســوف العملاق عمانويل كانت، وبين هذا وذاك نتصفح آراء مفكرين رواد آخريــن على مــدى العصور. مع ملاحظتنا عليــه في أنه قد أهمل الفكر الإســلامي الذي لم يكن قاصرا في هذا الشــأن، وخاصة ما كتبه الفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة» وغير ذلك، وما يزخر به تاريخنا في عصر فجر الإســلام من نماذج راقية تحققت فيها العدالة بأســمى صورهــا، ولكن هذا هو شــأن الكتاب الغربيين دائمــا. وقد أضفت إلى الكتاب كثيرا من الهوامش التي رأيت أنها ضرورية لفائدة القراء وميزتها عن هوامش المؤلف بعلامة (*).

لقد ابتليت شعوبنا بالظالمين، وأقسى ما في ذلك حاكم مستبد يسرق بلدا وشعبا كاملين ويتسلط على رؤوس العباد بقوة الانقلاب العسكري ويعتبر نفسه ربهم الأعلى، ولا نستثني من ذلك حكاما يدعون الديموقراطية الزائفة ويتسلمون الحكم بانتخابات مزورة لا تمثل إرادة الشعب، ثم يعتبرون البلد وثرواته إرثا لهم ولأبنائهم ولحاشيتهم، ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾. والأسوأ أن يأتي ذلك بشعارات تدعي أنها من الإسلام، وهي لا تحمل من الإسلام إلا الاسم، وكذلك أن يسير في ركابهم وعاظ السلاطين الذين لا يأمرون بمعروف ولا ينهون عن منكر، بل هم لا يكفون عن أداء دور الشياطين الخرساء التي تقتات على فضلات الحكام، فلا يطالبون بتنفيذ وعود معسولة قطعت بالأمس لمن انتخب هؤلاء. ويمكن أن يصل الأمر - في ظل ديموقراطية اليوم - إلى أن يقال للناس قولوا ما تشاؤون بحرية، ولكننا نفعل ما نشاء، أو إلى قمع كل صوت ينادي بالعدالة، حتى تجد الناس يترحمون على الدكتاتورية.

عسى أن يكلل جهدي في هذا الكتاب الذي أقدمه إلى القارئ العربي بالنفع، وأن يكون هاديا إلى سبيل الحرية والعدالة الاجتماعية، فما رجوت إلا عملا صالحا يُنتفع به، والله تعالى من وراء القصد.

مصطفى ناصر

بغداد، يناير 2012



مقدمة

«شـهـد تاريخ الأفـكار التي تتناول العدالة حالة دائمة من الشـد والإرخاء بين أساليب فهم تعتبـر العدالة مسـألة تعامل بالمثل ونظريات الغائية التي تطورت بهدف الإطاحة بتلك الأساليب»

المترجم

لقد مضت، حتى الآن، سـنوات عديدة منذ أن انتهـى الباحثون من وضع خريطة تفصيليـة وثابتة لكل الأفـكار تقريبا التي تمُـت بصلة إلـى موضوع العدالـة، وقد صنّفـوا تلـك الأفـكار في مجملها إلى اتجاهين فقط. وفقا لهذا التقسـيم، فإن الأفـكار التـي تندرج في إطـار ما يُعرف بمذهـب المنفعة (*) تنطـوي على وجهات نظـر تنـص علـى وجـود هـدف معين وتسـتمد تصوّرا للعدالة من ذلك الهدف أو الغرض، ويحصـل هذا عادة من خلال تحديـد مجموعة من المبـادئ، والقوانين، والمؤسسات التي يُتوقع أن تؤدي دورا فعّالا في إحراز الهدف المنشود. إن الهدف الذي

(*) مذهـب المنفعة: مذهب يقول بـأن تحقيق أعظم الخيـر لأكبـر عدد من النـاس يجـب أن يكون هدف السلوك البشري [المترجم].

كثيــرا ما يجري الكلام عنه فـــي الأزمنة الحديثة يتمثل في تحقيق أقصى قدر من الســعادة للإنســان. وتتشــكل ملامح هذا الهدف في ضوء مبدأ المنفعة (أو مبدأ الســعادة القصوى)، والذي هــو بمنزلة الفكرة الجوهرية في التراث الفكري الكلاسيكي لمذهب المنفعة. يُستخدم مصطلح «منفعي» utilitarian لوصــف هذا الاتجاه الفكري اعترافــا بالهيمنة التي أحرزتها أخيرا هذه المدرســة، مع أن ذلك يشــمل أيضا عددا من المدارس الأخرى التي تكرّس لأشــكال متباينة من تجليّات هذا الموضوع أو هي تســعى إلى أغراض بعيدة عنه جملة وتفصيلا.

أمــا مجموعــة الأفــكار التي لهــا صلة بـ «مــا هو واجــب أخلاقيا» deontological (كما تُســمّى في اللغة الاصطلاحية لفلسفة الأخلاق في العصر الحديث)، فهي تقع ضمن الاتجاه الآخر المُعترف به في هذا الصدد. تجمع بين مختلف وجهات النظر الأخلاقية اقتناعا بأن العدالة هي مسألة واجبــات صارمة لا يمكن تجاوزها أو التغاضي عنها لأي اعتبارات أخرى، ولا حتى لتحقيق أهداف محبّذة إلى حد كبير. تتلخص الفكرة المبدئية التي انبثقت منها هذه المجموعة من وجهات النظر في أن بعض الأشــياء تعتبر «صحيحة» أو تتماشى مع مفهوم الحق، سواء كانت «نافعة» أم لا.

على الرغم من أن وجهات النظر الأساســية المُعترف بها بحســب هذا التصنيــف لها جذور تاريخية عميقة نســبيا، فإن الاعتقاد بأن كل الأفكار المهمة التي تتناول العدالة بالإمكان اعتبارها تجســيدات لواحد من هذين الاتجاهين لا يعود إلى زمن يتجاوز أواخر القرن الثامن عشر، عندما كانت كل من المدرســتين التقليديتين الأساســيتين لفلســفة الأخلاق في العصر الحديث - المدرسة التي تؤيد مذهب المنفعة وتلك التي تنضوي تحت فلسفة إمانويل كانت - قد اكتســبت هويتها المميّــزة وبقيت تحافظ عليها باطراد واضح منذ تلك الفترة التي شهدت بوادر تشكلهما.

يتميــز هذا التصوير لجغرافيا الأفكار التي تتطــرق إلى العدالة بأنه قد أهمــل، أو حتى تناســى، مدة زمنية ســابقة تصل إلى أربعة آلاف ســنة من التفكير المستمر في هذا الموضوع. إنه في حقيقة الأمر اختزال للتاريخ بشكل مثير للاســتغراب. ولكن الشيء الذي يثير الانزعاج أكثر أن هذا التصنيف لا

يُولي اهتماما لطائفة من الأفكار والبديهيات حول العدالة كانت منتشرة على نطاق واسـع في أوسـاط كثير من الناس ممن هم ليسـوا مفكرين محترفين (إضافـة إلى البعض ممن هم فعلا كذلك) طـوال حقب التاريخ المدوّن وعبر ثقافـات لا يمكن حصرها. هناك كيان هائل مفقود من جغرافيا الأفكار التي تتطـرق إلى العدالة، وهي أفكار مازالت متداولـة كثيرا ويجري التعبير عنها والاعتقاد بها من قبل جمهرة من الباحثين في العصر الحديث.

كان الهدف الرئيسـي الذي توخيته من هذا العمل أن أضع خريطة تتسـم بالاختصار والدقة للأفكار الأساسية التي لها صلة بالعدالة، تلك الأفكار التي شـغلت أذهان الناس في العالم «الغربي» عبر أحقاب تاريخه المدوّن. إن أقدم شكل من أشكال فهم العدالة، وربما كان أكثرها حظا من التأييد والانتشار، لم يكن يركز على هدف بارز تُستقى منه مبادئ وقوانين العدالة مثلما يُفترض، ولا على تصوّر لمفهوم الحق ومجموعة من الواجبات الصارمة التي تنبع من ذلك - ولكنه كان يركز بدل ذلك على خصائص العلاقات التي بين الأشخاص. يستمد هذا النوع من الفهـم جذوره من «التعامل بالمثل» (Concept of reciprocity)، وهو مفهوم طيّع إلى درجة كافية لأن يُشَكَّل ويُزين بطرائق شتى على مرّ القرون حتى تشـعّب إلى طيف متباين من التصوّرات الموسّـعة عن العدالة، ومع ذلك فقد تمسّـك هذا الاتجاه بمعنى جوهري يوحّد كل تلك التصوّرات ويجعل أي واحد منها جزءا لا يتجزأ من منظومة واسعة من الأفكار.

علاوة على هذا فإني أطمح لأن أقدم للقارئ بعض الأسباب التي تدفعني إلى الاعتقاد بأن ذلك التصوّر للعدالة، والذي يركز على طبيعة علاقات الناس بدل التركيز على هدف واحد بارز أو مجموعة واجبات صارمة، يسـتحق أن ينهض كبديل مرموق للاتجاهين المُشـار إليهما آنفـا، واللذين إذا أخذناهما معا بنظر الاعتبار نرى أنهما قد هيمنا على المناقشـات العلمية التي ما فتئت تـدور حول العدالة على مدى الأجيـال العديدة الماضية. لا أقصد الافتراض أن التصـوّرات المحـددة عن العدالة باعتبارها تعامـل بالمثل، والتي كانت قد مارسـت الدور الأكثر أهمية في تاريخ الأفكار قبل عصرنا الراهن، يمكن أن تفيدنا بشـيء من دون إجراء أي تغيير عليها لكي تغدو إرشـادات موثوقة من شـأنها أن تتصدى للمعضلات المعقدة التي ترتبـط بالعدالة في عالم اليوم. ينبغي مراجعة هذه التصورات إذا أردنا لها أن تُسـهم بشكل بناء في الارتقاء

بالأفكار والممارسات التي يمكنها أن تشكل آفاق مستقبلنا. ولكن، لغرض رسم صورة للعدالة تركز على طبيعة علاقات البشر وبوسعها أن تؤدي دورا مؤثرا في إعادة صياغة أفكارنا، علينا أولا استعادة شيء من التراث الفكري الذي اعتمدت عليه تصورات قديمة، وأن نتفحص نقاط القوة والضعف في ذلك التراث على أمل أن نكون قادرين على ابتكار أفكار عن العدالة يمكن أن تفيدنا كثيرا في هذا الشأن. على هذا الأساس، بالإمكان اعتبار الكتاب الذي بين يدي القارئ ورقة بحث تهدف إلى استرجاع أفكار من الماضي أو مسحا مختصرا لتلك الأفكار.

في سياق هذه الدراسة سوف نرى أن أفكار البشر عن العدالة، خلال فترة الألف سنة ونصف الأولى من التاريخ المدون أو ربما أكثر، كانت تستند كثيرا إلى مفهوم التعامل بالمثل - وهو نوع من الفهم كان أفلاطون قد هاجمه وحاول أن يستبدله به تصورا غائيا teleological(*) جديدا (أي يتوجه نحو هدف معين) عن العدالة. منذ زمن أفلاطون فصاعدا، شهد تاريخ الأفكار التي تتناول العدالة حالة دائمة من الشد والإرخاء بين أساليب فهم تعتبر العدالة مسألة تعامل بالمثل ونظريات الغائية التي تطورت بهدف الإطاحة بتلك الأساليب. سوف نرى أيضا أن هناك فكرتين مبتكرتين على جانب كبير من الأهمية والتأثير قد برزتا في مضمار الفكر الذي ظهر أول مرة في الأزمنة القديمة، ولكنهما لم تكتسبا الهيمنة إلا في العصر الحديث، وقد نتج عنهما في غضون بضعة قرون ماضية، تحولا جذريا في طبيعة الأفكار التي أثيرت حول العدالة. هاتان الفكرتان هما: الاعتقاد بأن البشر قادرون على إعادة تشكيل كيانهم الاجتماعي بما يتماشى مع مقاصدهم التي يسعون إليها - ويبدو أن هذه الفكرة كانت قد ظهرت أول مرة بين سفسطائيي أثينا في القرن الخامس ق. م - وفكرة أن جميع البشر متساوون في القيمة الاعتبارية، والتي تأصلت في الاتجاه الرواقي(**) التقليدي للفلسفة القديمة، ثم ما لبثت أن انتشرت تدريجيا، وذلك يعود بالأساس إلى جهود الحركات الدينية المسيحية. سوف تتاح لنا أيضا فرصة لأن نلاحظ أن هذين الابتكارين

(*) غائي: من الغائية، وهي الاعتقاد بأن كل شيء في الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة [المترجم].

(**) الرواقية: مذهب فلسفي ابتكره الفيلسوف زينون نحو العام 300 ق. م. والقائل إن العالم كلٌ عضوي تتخلله قوة الله الفاعلة، وعلى الرجل الحكيم أن يكبح جماح عواطفه ويتحرر من الانفعال سواء أكان ذلك فرحا أو حزنا [المترجم].

الفكريـين، إذا ألقينا عليهما نظـرة ثاقبة في ضوء الاعتقـاد بأن كل الثروة تقريبا التي تنشـأ في المجتمعات الحديثة هي ناتج اجتماعي، وليست الثروة مجـرد تراكم لنواتج الأفراد كل على انفراد (وهي نظرة تتطابق إلى حد كبير جدا مع أفكار آدم سـميث)، عندها سـوف ندرك أنهما قد مهدا الطريق إلى نشوء الفكرة الحديثة للعدالة الاجتماعية. وقد أدت فكرة العدالة الاجتماعية هذه دورا هائلا في سياق التفكير بالعدالة طوال قرنين من الزمن تقريبا.

لا أحد يمكن أن يكون أكثر إدراكا من المؤلف نفسـه بمحدودية نطاق هذه الدراسـة. إنني لا أتطرق بإسـهاب إلى العدالة القانونية بمفهومها الدقيق، وهـي الصيغة الأوضح التي يواجه من خلالها الناس شـيئا يجسـد العدالة فـي حياتهم اليومية. والسـبب في هذا الإهمال، بصـرف النظر عن القيود التـي يفرضها الاختصار في حجـم الكتاب، هو عدم اقتناعـي بأن المقارنة بـين العدالة القانونية تحديدا والعدالة بصفة عامة سـوف تكون ذات فائدة للنـوع الأول من أنواع العدالـة أكثر من فائدة المقارنـة التي تُجرى عادة بين الموسـيقى العسكرية والموسيقى عموما. وربما كان السبب في هذا أن العدالة القانونية تقود، مع شـيء من الإخلاص، إلى نتائج تكون في أحسـن الأحوال عادلة نسـبيا، مع أنها لم تحقق ذلك في أغلب الأنظمة القانونية التي نعرفها علـى مدى قرون. كذلك فأنا لا أتطرق بالتفصيل إلى ذلك التشـكك العميق بوجود شيء اسمه العدالة والذي يمكننا أن نتلمسه في التراث الفلسفي، منذ أن دوى صـوت ثراسـيماخوس (مثلما عبّر عنه أفلاطـون في «الجمهورية») إلى كتابات نيتشـه وما بعدها. في الوقت الذي أدرك فيه أن هذه الدراسـة تستجيب جزئيا للرد على ذلك التشكك، فقد بدا لي أن أفضل طريقة للتعبير عن تلك الاسـتجابة هـي أن أتطرق إلى الآراء الإيجابية عـن العدالة، والتي كانت قد صُرح بها طوال تاريخ الفكر الفلسفي بأقصى ما يمكن من التوضيح. ترجع وجهة النظر المتشـككة إلى فسـاد في الفهم، إذ إنها تنسـى أن فكرة العدالة ما هي إلا أداة اخترعها البشـر وقاموا بتحسـينها وتشـذيبها، ولكن هذه الأداة، مثلها مثل غيرها من الأدوات، لا تتسـم بمرونة لانهائية ولا يمكن إعادة تشـكيلها بما يتماشى مع رغبات الإنسان، على الأقل ليس إذا أردنا لها أن تـؤدي نـوع الوظيفة التي وجدت فكرة العدالة بالأصـل لكي تؤديها. إنني أخصص مسـاحة واهتماما ربما رأى البعض أنهما غير كافيين إلى فئة قليلة

من مفكري القانون المُعترف بإنجازاتهم أو غيرهم من المفكرين العظماء، فلا أركز كثيرا على سياقات أفكارهم أو أفكار أولئك الكتاب الذين يعتبر تأثيرهم أقل شأنا ضمن الإسهامات النموذجية الأخيرة في تاريخ الفلسفة السياسية. لقد اتبعت هذا المنهج في تقليص اهتمامي من دون أي توجّس، لأني أعتقد أن الكتّاب الذين اخترتهم وركزت عليهم يجسّدون الأنماط الرئيسية للفكر الشائع حول العدالة، على الأقل من خلال معالجة توخيت منها أن تكون أكثر شمولا ووضوحا مما يمكن العثور عليه في أي مصدر آخر. لم أحاول أن أكون محايدا في معالجتي للفترات التاريخية التي مر بها الفكر السياسي، لأني أتصور أن بعض العصور تميزت بالخصوبة أكثر من غيرها فيما يتعلق بالأفكار المطروحة عن العدالة. ربما كان اهتمامي مقتصرا إلى حد ما على الأفكار «الغربية»، وهذا شيء يحتمل المناقشة والجدل (على الرغم من أني تطرقت إلى فكر البابليين القدماء، الذين استفادوا كثيرا من الآشوريين والسومريين الذي سبقوهم، إضافة إلى غيرهم من الشعوب القديمة مثل العبرانيين). وربما كانت أعذاري الوحيدة التي تبرر هذا النقص ترتبط بتعهد قطعته على نفسي بالالتزام بحجم محدد من المادة حين تصدّيت لإنجاز هذه الدراسة، وذلك تماشيا مع تصميم السلسلة (*) التي يأتي هذا الكتاب كمساهمة فيها، والشيء الأهم شأنا من هذا وذاك أن الأمر ربما كان يعود إلى تقصير من جانبي لمحدودية الإمكانات التي تيسرت لي.

أطمح إلى أن تحظى هذه الدراسة بشيء من الاهتمام، وأن تحقق الفائدة التي تُرتجى منها، على الرغم من محدودية مادتها. وبغض النظر عن الاختصار في كثير من الجوانب، غير أن القصة التي يرويها الكتاب سوف تكشف النقاب عن مجموعة من الأفكار المهمة حول العدالة لا بُد أن تعوض عما تغاضينا عنه - وهي أفكار من شأن التأمل فيها أن يتيح لنا استنباط الآراء عن صورة العدالة في المستقبل بشكل مثمر، أكثر مما استطعنا القيام به على الأقل خلال جيلين أو ثلاثة أجيال ماضية.



(*) سلسلة موجز تاريخ الفلسفة الصادرة عن دار نشر وايلي - بلاكويل، المملكة المتحدة، وقد نشر منها حتى الآن العناوين التالية: «مختصر تاريخ السعادة»، «مختصر تاريخ الحرية»، و«مختصر تاريخ الروح». [المحررة].

تمهيد

من النموذج المعياري إلى الإحساس بالعدالة

«لحسن الحظ، فإننا نمتلك بالفعل سجلات ضخمة من الأفكار عن العدالة تعود إلى عدة آلاف من السنين، إلى أزمنة ما قبل الكتابة بالأبجدية»

المؤلف

غالبا ما يُفترضُ أن أفعال الناس تهدف، بشكل لا يكاد يتبدل، إلى تلبية مصالحهم الخاصة. يقودنا مثل هذا الافتراض إلى تغيير تصوراتنا سواء عن الشخصيات العامة أو عن الأشخاص الذين نعرفهم جيدا في حياتنا اليومية. عندما نلاحظ تصرفا معينا ليس من السهولة العثور على تفسير واضح له، نعتقد في كثير من الأحيان أن التمحيص الدقيق سوف يكشف عن دوافع اهتمام بالمصالح الذاتية تكمن وراء ذلك. نحن نعتبر ذلك من الأمور المحتمة أن يتصرف السياسيون والمشاهير بدافع الرغبة في تحقيق مكاسب شخصية ربما تتمثل في كسب الثروة أو إحراز الشهرة أو الأمرين معا، ونحن ننظر بتشكك وريبة إلى ادعاءات هؤلاء بأن ما يحفزهم بالأساس هو اهتمام بالمصلحة العامة، أو سعيهم إلى

أهداف أخرى لا ترتبط بأي منفعة ذاتية. لقد عبر الفلاسفة وعلماء الاجتماع فـــي كثير من مقولاتهم المثيرة للاســـتغراب حقا عـــن افتراض وجود مصلحة ذاتيـــة. يقول توماس هوبز في عمله الذي حظي بشـــهرة واســـعة في مجال الفلسفة السياسية، والذي ربما لم يُكتب ما يناظره باللغة الإنجليزية (*): «إن القصد من وراء الأفعال الخيرة التي يقوم بها كل إنسان طواعية لابدّ أن يكون نوعا من المنفعة التي تعود عليه هو بالذات» (1). وبعد قرن وربع من ذلك، كتب آدم ســـميث، فـــي الكتاب الذي يعتبر - إلى حد كبير - الحجر الأســـاس في مجمل تاريخ علم الاقتصاد(**):

> «ليس من قبيل الإحســـان من جانـــب القصاب، ولا من يعصـــر الشـــراب، ولا حتى الخباز، أن يتوقـــع أحدنا تناول وجبة عشائه، ولكن ذلك يعود إلى حرصهم على مصالحهم الخاصة. إننا نؤمن في قرارة أنفسنا بأن ذلك لا يأتي بدافع من إنسانيتهم، ولكن بســـبب حبهم لأنفسهم، ونحن لا نعبّر لهم عن احتياجاتنا، بل نتكلم عن مكاسبهم»(2).

وقـــد مضى كتـــاب متأخرون على هذا النهج مـــن التفكير. في كتابات ريتشارد ألكسندر، على سبيل المثال، عن البيولوجيا التطورية Evolutionary Biology كان يؤكد على أننا لن نفهم الســـلوك البشري على حقيقته أبدا مـــا لم نفهم أن المجتمعـــات هي «تجمعات من الأفراد الذين يســـعون إلى تحقيق مصالحهـــم الذاتية»(3) ـ وهو قول يُردد صدى رأي ســـبق أن أدلى به ريتشـــارد داوكنز، ضمن ميدان الدراسة نفســـه، حيث قال: «نحن نولد بطبيعتنا أنانيين»(4).

أما في الأزمنة الحديثة، فقد جرى وبشـــكل جذري تشذيب الافتراض الـــذي ينطـــوي على القول بوجـــود مصلحة ذاتية من قبـــل كتّاب كانوا قد لاحظوا أن مصالح الإنســـان ربما اشـــتملت على أهداف تقع خارج نطاق

(*) وهو أشهر كتب توماس هوبز «ليفياثان» الذي نشر في سنة 1651 وحاول فيه تبرير الحكم الملكي المطلق أو الشـــمولي اســـتنادا إلى عقد اجتماعي افتراضي يسعى فيه الأفراد إلى حماية أنفســـهم من بعضهم بأن يتفقوا على طاعة الملك فـــي كل الأمور. وكلمة «ليفياثان» أصلها عبري ومعناها «وحش بحري هائل» يرمز هنا إلى الدولة الديكتاتورية [المترجم]..

(**) كتاب آدم سميث الذي يشير إليه المؤلف هنا هو (بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم) نشر عام 1776 في بداية الثورة الصناعية، ويعتبر أحد المعالم البارزة في تطور الفكر الرأسمالي [المترجم]..

منفعته الفردية. تعتبر هذه الملاحظة التي خرجوا بها من العناصر الأساسية لنظرية «الاختيار العقلاني» - وهي عبارة عن منظومة واسعة من الأفكار التي ظهرت في السنوات الأخيرة، وكان لها تأثير بالغ على العديد من العلوم الاجتماعية. تبعا لهذه النظرية، يمكن تفسير السلوك الفردي بأفضل صورة، وذلك اعتمادا على ثلاثة عوامل: أهداف الفرد التي تُحدّد شخصيا، أيا كانت هذه الأهداف، ومن ضمنها الطريقة التي يقيّم بها الفرد مدى أهمية أهدافه أو يرتبها بحسب علاقة بعضها ببعض؛ ومجموعة البدائل المتاحة للفرد؛ وتركيبة الأسباب التي وراء الموقف الذي يواجهه الفرد. إذن يُعرّف التصرّف العقلاني لفرد معين في أي موقف من المواقف التي يمرّ بها بأنه ذلك العمل الذي يمكن أن يحقق الأغراض التي يسعى إليها الفرد بأمثل الطرق، أيا كانت تلك الأغراض[5].

يمثل افتراض وجود مصلحة ذاتية، مثلما طرحته النظرية الحديثة للاختيار العقلاني بحالته المشذبة، السمة الأساسية لما صار يُسمّى لاحقا «النموذج المعياري للسلوك البشري». يعترف مفكرون يتميزون بالرصانة يؤيدون نظرية الاختيار العقلاني بأن تصرّفات البشر لا تتسم دائما بالعقلانية. هنالك عدد من العوامل التي ربما تدعم القول بعدم العقلانية. أحيانا قد لا تكون أهداف الفرد مُحددة بشكل واضح، أو ربما هي غير منظمة أو غير مرتبة بوضوح وبصورة ثابتة، فلا يغدو الفرد قادرا على تقييمها أو ترتيبها لكي تتخذ شكلا مستقرا في إطار علاقة بعضها مع بعض. أو ربما كانت اعتقادات الفرد بشأن البدائل المتاحة أو التركيبة السببية للموقف مشوشة بسبب سياقات تفكير غير عقلانية مثل خداع الذات أو الترجي. وقد يتصرّف الناس أيضا بطريقة غير عقلانية نتيجة الانحياز في أسلوب جمعهم للأدلة على الحقائق التي تؤثر في اتخاذ قراراتهم. حتى إذا قصد الناس من تصرفاتهم الارتقاء والسمو بأهدافهم، فإن تلك التصرّفات ربما لا تكون مهيّأة أو مصممة على النحو الأمثل الذي يجعلها تحقق ذلك. إذا فشلت التصرفات في أن تتخذ أفضل شكل يؤهلها للارتقاء بأهداف الإنسان، عندئذ سوف تكون، وفقا للنموذج المعياري، تصرفات غير عقلانية.

إذن من الحقائق التي ربما كانت مثيرة للإحراج إلى حد ما، وفق مُعطيات النمـــوذج المعياري، أن يتصرّف الناس في بعـــض الأحيان بهدف تقديم المنفعة للآخرين في مقابل تحمّل نوع من التكاليف أو الخســـائر التي تتمثل في الحد من قدراتهم على تحقيق أهدافهم الشـــخصية، وهم يفعلون ذلك بطريقة تبدو عقلانيـــة من الناحية البديهيـــة. وإليك هذا المثال: في إحـــدى التجارب التي خضع لها بعض الأشـــخاص، طلب منهم المشـــرفون علـــى التجربة أن يقوموا بواجب بســـيط في أحد المصانع، وقيل لهم إن هناك شركاء آخرين معهم (هم فـــي الواقع من صنع الخيال) يؤدون واجبا مماثلا في موقع آخر. بعد الانتهاء من الواجب الذي كلفوا به، قالوا للمشاركين في التجربة إن شركاءهم الآخرين لديهم الحق في توزيع الأجور التي يستحقها الجميع وهي تبلغ 3 دولارات (هذه التجربة كانت قد أجريت قبل عدة ســـنوات). وقيل لهم أيضا إنهم وشركاءهم نفذوا واجباتهم بصورة متســـاوية من حيث الإتقان. بعد ذلك علم الأشـــخاص الذيـــن خضعوا للتجربة بطريقة ما أن الشـــركاء حين وزعوا الأجور بينهم كان نصيبهم إما دولار واحد، أو 1.5 دولار، أو دولارين من المجموع الكلي الذي هو 3 دولارات، واحتفظوا بما تبقى من النقود لأنفسهم.

بعـــد أن علمـــوا بطريقـــة التوزيع هـــذه، طُلب من الأشـــخاص الذين خضعوا للتجربة أن يجيبوا عن سلسلة من الأسئلة حول حقيقة مشاعرهم (الســـعادة، الرضا، الإحســـاس بالذنب، إلخ...)، وكيف كانوا يشعرون إزاء شـــركائهم، وإلى أي مدى كان توزيع الأجور عادلا، وما شابه ذلك. أظهرت النتائج نمطا واضحا من الإجابات. كان الأشخاص الذين خضعوا للتجربة يشـــعرون بأقصى قدر من السعادة ويحبّون شـــركاءهم كثيرا حين تسلموا 1،5 دولار، فقـــد اعتقدوا أن هذا المبلغ يمثل حصة عادلة في ضوء أدائهم. وكانوا أقل ســـعادة حين تســـلموا دولارين، حيث تصـــوروا أن ذلك تعويض زائد، وشـــعروا بسعادة أقل حين تسلموا دولارا واحدا فقط، حيث اعتبروا ذلك مبلغا أقل مما يستحقونه. لقد بدا أن الأشخاص الذين خضعوا لهذه التجربة قد تأثروا بحافزين: رغبة في أن يكسبوا مبلغا كبيرا من المال قدر المستطاع، ورغبة أخرى في الحصول على مكافآت مشتركة توزع بإنصاف بينهم وبين شركائهم. كان المشاركون يفضلون أن يتسلموا دولارين بدلا من دولار واحد، لأنهم رغبوا في أن يكســـبوا أكبر مبلغ من المال. غير أنهم مع ذلك كانوا يفضلون تســـلم 1.5 دولار بدلا من دولارين، لأنهم اعتبروا المبلغ الأكبر تعويضا غير عادل، وإن استفادوا من عدم تطبيق العدالة[6].

وهذا مثال آخر: في مسح أُجري بشأن إعطاء ما يُسمّى بالإكرامية أو «البقشيش» في المطاعم، سُئل بعض الناس سؤالين، ونقدّم هذين السؤالين أدناه مع الإجابات الأكثر تكرارا (لاحظ أن هذا المسح أُجري في الثمانينيات، حين كانت كلفة تناول الوجبات في المطاعم أقل مما هي عليه الآن):

السؤال 1: إذا كانت الخدمة مقبولة فما هو مقدار البقشيش الذي تعتقد أن أغلب الناس سوف يتركونه بعد طلب وجبة تكلف 10 دولارات في مطعم يترددون عليه باستمرار؟

أكثر الإجابات: 1.28 دولار.

السؤال 2: إذا كانت الخدمة مقبولة فما هو مقدار البقشيش الذي تعتقد أن أغلب الناس سوف يتركونه بعد طلب وجبة تكلف 10 دولار في مطعم أثناء رحلة يقومون بها إلى مدينة أخرى لا يتوقعون زيارتها مرة ثانية؟

أكثر الإجابات: 1.27 دولار.

كان يبدو أن الأشخاص الذين أجابوا عن هذين السؤالين يعتقدون أن سلوك الناس في إعطاء البقشيش لا يتأثر في الواقع باحتمالات أن يؤدي ذلك إلى نتائج تتخذ شكل إما خدمة مراعية للزبائن على نحو استثنائي أو تصرّف أهوج من نادل يسعى إلى التعبير عن غضبه وربما يتسبب بالإحراج. كانت إجاباتهم تميل إلى أن تدعم وجهة نظر بديهية مفادها أن سلوك إعطاء البقشيش تحكمه رغبة في تقديم تعويض مُنصف مقابل خدمات جيدة، من دون اعتبار لأي نوع من النفع الذي ربما يتحقق في المستقبل للشخص الذي يترك (أو يمتنع عن ترك) البقشيش[7].

تدعم هذه الاستنتاجات تجارب عديدة أجريت في وقت قريب أيضا وتستند إلى «نظرية اللعبة» Game Theory[*]. هناك مجموعة كبيرة من الألعاب التي تنطوي على كثير من المتغيرات (المثال عليها ما يُسمى «لعبة الثقة»)، وهي تحاكي مواقف من واقع الحياة يقوم فيها أشخاص بنقل أشياء

(*) هي وسيلة لدراسة استراتيجيات اتخاذ القرار، ودراسة النماذج الرياضية لعمليات صناعة القرار. ونظرية اللعبة تستخدم في الاقتصاد، والعلوم السياسية، وعلم النفس؛ بالإضافة إلى المنطق والأحياء. [المحررة].

مـــن بعضهم إلى بعض فـــي نظام متتابع، ولا توجد فـــي اللعبة أي آلية فعالة يمكــن أن تمنع ممارســـة «الغش» الذي يحصل من خـــلال إعاقة لاعب معين أو منعه من نقل الأشـــياء حين يكون لدى لاعب آخر ســبب لأن يتوقع حصـول عمليـــة النقل. على الرغم من وجود دوافع للغش، غير أن الســـياق العام لهذه الألعـــاب قد أثبت أن معظم اللاعبين كانوا يقومـــون بعمليات النقل المتوقعة، والتي تعود بالنفع على لاعبين آخرين، وبذلك يتكبد اللاعب نفسه الذي يقوم بعملية النقل بعض الخســـائر نتيجة ذلك. يُسمّى هذا النمط من السلوك في بعض الأحيان «مكافأة الإيثار» altruistic rewarding. ويكمّل هذا نمط آخر هو «عقوبة الإيثـــار» altruistic punishement، يظهر جليا في فئة أخرى من الألعـــاب، وتعتبر «لعبة الإنذار النهائي» game ultimatum أشـــهر واحدة من بينها. يتضح من التحليل النهائي لنتائج هذه الألعاب أن كثيرا من الأشـــخاص - في بعض الأمثلة هم الأغلبية - يبدون استعدادا لمعاقبة غيرهم من اللاعبين على ســـلوك يعتبرونه جائرا، وأنهم يفعلون ذلك ولو تكبدوا من جانبهم بعض الخســـائر، بل حتى عندما يقع التصرّف الـــذي يُعتبر جائرا على طرف ثالث وليس على اللاعب الذي يتولى تنفيذ العقوبة. توضح هذه التجارب أن الناس يتصرّفون أحيانا بطرق لا يكون الغرض منها دائما تحقيق مصالحهم الذاتية. في واقع الأمر، وبوتيرة عالية نســـبيا، يخرج النـــاس عما هو مألوف ومتوقع ويُبدون استعدادا لتحمّل الخسارة التي ربما لحقت بهم من أجل أن يتصرّفوا بإنصاف أو يعاقبوا غيرهم على تصرّف يتسم بالظلم والعدوان [8].

تكون هذه الأنماط الســـلوكية واضحة أيضا في كثير من الظروف، ســـواء كانت اعتيادية أو اســـتثنائية، والتي لم يسبق أن أخضعت للتجارب. من الأمور المعروفة جدا أن الناس يتمادون إلى حد بعيد أحيانا في الرد بالمثل أو الانتقام، وقد يُعرّضهم ذلك للخطر، في حالات ربما يتســـبب فيها بعض الأفراد بإلحاق الأذى بهـــم أو حـــين يتصرّف أولئك بطريقة ظالمة إلـــى حد فظيع معهم أو مع الآخريـــن. وهكـــذا يُبدي بعض النـــاس (على الرغم من أنهم ليســـوا كثيرين) اســـتعدادا للمخاطرة الجســـيمة ويقدّمون تضحيات بالغة في ســـبيل تقديم المســـاعدة للآخرين، ومن بين الذين يساعدونهم أشـــخاصا غرباء أيضا، في حالات قد يتعرض فيها هؤلاء الغرباء إلى الخطر أو يصبحون ضحايا للظلم[9].

يتخذ الاستعداد لتحمل الخسائر، في سبيل أن يتصرّف المرء بإنصاف أو يُعاقب غيره على تصرّف ظالم، أشكالا تتباين كثيرا من شخص إلى آخر[10]. ويبدو كذلك أن التصوّرات عما يُشكل إنصافا تختلف كثيرا من ثقافة إلى أخرى[11]. ومع ذلك يظهر أن الوعي بالاعتبارات التي تتعلق بالإنصاف موجود في كل مكان، على الرغم من وجهات النظر المتباينة في فهم معنى الإنصاف. يواجه النموذج المعياري للسلوك البشري فشلا ملحوظا في عدم قدرته على تفسير السلوك البشري في مواقف يُعدّ التصرّف بإنصاف سمة بارزة فيها.

من الواضح إذن أن البشر يتصرّفون بطريقة يهدفون منها إلى حد بعيد لأن يناصروا الآخرين (أي من خلال سلوك يعود بالنفع على الآخرين، وفي بعض الأحيان يحصل ذلك مقابل تكبّد نوع من الخسارة من جانب الذين يفعلون ذلك) بشكل أكبر مما يتيح لنا النموذج المعياري أن نتوقع. ولا يقتصر السلوك الذي يهدف إلى مناصرة الآخرين ومساعدتهم على البشر وحدهم[12]. ولكن، على العكس من الحيوانات، يعطي البشر أيضا تقديرات وأحكاما عن مدى توافر العدالة أو الإنصاف في سلوكهم الشخصي أو سلوك غيرهم، وهي أحكام من المفترض أن تعطي شكلا محددا لسلوكهم الذي يهدف إلى مؤازرة الآخرين أو توجهه بطرق مميّزة. وتتوافق مضامين هذه الأحكام والتقديرات مع معايير تكون، من وجهة نظر الذين يضعونها، بعيدة وخارجة عن نطاق أهدافهم ورغباتهم الفردية. إن قدرة المرء على أن يتحفز بفعل تلك التقديرات والأحكام عن الإنصاف التي تسمو، أو يبدو أنها تسمو، على ما يعتبره الأفراد شيئا يتماشى مع مصالحهم الخاصة تقع على ما يظهر خارج إطار النموذج المعياري للسلوك البشري.

يمكن أن تأتي التقديرات والأحكام عن العدالة والإنصاف مغايرة لتقديرات وأحكام متعقلة. إذا كنتُ أرى أن من المعقول، لغرض الحفاظ على لياقتي الشخصية على المدى البعيد، أن التزم بحمية غذائية وأمارس الرياضة البدنية بانتظام، فهذا يُعتبر حكما متعقلا. كذلك، إذا قررتُ دعم تطلعات ابنتي في أن تحصل على مهنة في مجال الموسيقى، وذلك بأن أدفع أجور الدروس التي تتلقاها، فذلك القرار يستند إلى تفكير مُتعقل. توصف الاستنتاجات والقرارات التي من هذا النوع بأنها متعقلة لأنها تعتمد بالأساس

على أهداف مشروطة أو متوقفة على شيء آخر. وتزخر حياتنا اليومية بمناسبات تتطلب تقييما متعقلا لأنواع مختلفة من الأمور. تكون كثير من مثل هذه الأمور عادية: هل ينبغي لي أن أستمع إلى شيء من الموسيقى الآن، وإذا كان الأمر كذلك فما هو نوع الموسيقى التي من المحتمل أنني سوف أستمتع بها؟ وهناك أمور أخرى تكون حاسمة في أهميتها: أي امرأة سوف أتزوج؟ (إذا كنت راغبا في الزواج). على الرغم من تنوّع التقديرات المتعقلة، فإنها تشترك في حقيقة أن المقاصد أو الأغراض التي في ضوئها نُجري تلك التقديرات تتوقف على الأهداف والأولويات التي يحصل أن تكون لدينا في موقف معين، وهي أهداف وأولويات ربما لا يشاركنا فيها أي شخص آخر.

في مقابل ذلك، تعتمد التقديرات والأحكام التي تتعلق بالإنصاف أساسا على معايير يفسّرها البشر بطريقة مختلفة تماما عن الطريقة التي يفكرون من خلالها بالأغراض المشروطة. نحن نعتقد أن المعايير الأساسية التي تدعم الأحكام والتقديرات التي تتعلق بالإنصاف ينبغي أن تكون، على نحو نموذجي، مشتركة ومتفقا عليها من قبل الجميع. ونعتقد أيضا أن الوصفات التي توضع للسلوك البشري اعتمادا على تلك المعايير ينبغي، على الأقل في بعض الحالات المهمة، أن تُعطى الأسبقية أو «تتفوق في أهميتها» على الوصفات التي تستند إلى أحكام متعقلة. بطبيعة الحال، غالبا ما لا يتفق الناس حول المعايير التي تستند إليها الأحكام والتقديرات بشأن الإنصاف. ولكن حقيقة أن الناس لا يتفقون حول تلك المعايير تتماشى مع حقيقة أنهم يعتبرونها معايير صحيحة ومقبولة من الناحية الموضوعية (بمعنى أنها غَيّر مشروطة بالأهداف الشخصية للأفراد). لا يتفق الناس في كل الأوقات بشأن الأمور الموضوعية، ومن بين ذلك حتى الأمور الواقعية أو العملية. في الواقع يأتي عدم الاتفاق ذاته نتيجة لافتراض أن هناك مسألة موضوعية معينة من الممكن أو المسموح به ألا يتفق الجميع بشأنها. أما في حال غياب هذا الافتراض فلا ينظر الناس إلى اختلافاتهم باعتبارها حالات عدم اتفاق، ولكنهم يعتبرون الأمر مجرد تباين في الرأي أو الذوق.

إن القدرة على إعطاء تقديرات بشأن الأمور التي لها صلة بالعدالة والإنصاف واحتمال التحفز أو التأثر بأحكام عن مثل تلك الأمور تُعرف بأنها «قدرة على الإحساس بالعدالة». لقد ارتبطت هذه القدرة منذ زمن

طويل بقدرة الإنسان على تعلم اللغة، وكثيرا ما كانت هاتان القدرتان تُعتبران من الخصائص التي يمتاز بها البشر وحدهم. يقول أرسطو في كتابه (السياسة):

إن الطبيعة، مثلما نرغب دائما في أن نؤكد، لا تخلق شيئا دون غرض، والإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي مُنح موهبة الكلام... والغاية من الكلام... هي التعبير عن المكسب والخسارة وبهذا يتم التعبير أيضا عن الإحساس بالعدالة والظلم. لأن من الخصائص الفريدة التي تميّز بها الإنسان عن جميع الكائنات الأخرى هي قدرته وحده على إدراك الخير من الشر، والعدالة من الظلم، وما إلى ذلك (13).

وكان فيلسوف القرن السابع عشر توماس هوبز يعتقد أيضا أن القدرة على الإحساس بالعدالة هي من الخصائص التي تميّز البشر، وقد ربط بين تلك القدرة وتعلم اللغة:

صحيح أن بعض الكائنات الحية، مثل النحل، والنمل، تعيش حياة اجتماعية بعضها مع بعض... مع أنها لا تمتلك قدرة أخرى توجه سلوكها، باستثناء أحكامها في ظروف محددة وغرائزها؛ فهي غير قادرة على الكلام، هذه القدرة التي عن طريقها تتمكن إحداها من أن تعطي إشارة للأخرى، وتعبّر عما تتصور أنه شيء مناسب لمنفعتها المشتركة: ولهذا ربما يرغب أحد الناس أن يعرف لماذا لم يكن الإنسان مثلها؟ وأنا أجيب عن ذلك بالقول إنه... من بين أشياء أخرى، فتلك الكائنات غير العاقلة لا يمكنها إدراك أنواع الأذى، والضرر؛ لذلك فهي طالما كانت تعيش في أمان واطمئنان، تتصور أنها لن تتعرض للاعتداء مع رفاقها... (14).

على الرغم من أن أرسطو كان يؤكد في مجمل أعماله أن قدرة الإحساس بالعدالة تجعل بالإمكان أن يتفق البشر مع بعضهم على مفاهيم ومعايير أساسية، فيما كان هوبز يريد أن يلفت الانتباه إلى حقيقة أن عدم الاتفاق حول تلك المعايير يخلق فرصا للصراع، إلا أنهما يتفقان معا على

أن قدرة الإحساس بالعدالة هي من الخصائص التي تميز البشر، وأنها ترتبط أيضا بالقدرة المماثلة في أهميتها على تعلم واكتساب اللغة، وهذه القدرة هي من أبرز السمات التي تتميز بها المجتمعات البشرية.

على الرغم من أن الأسئلة التي تُطرح حول أصول نشأة كل من اللغة والإحساس بالعدالة كانت موضعا للتأمل منذ قرون، فإنه لا تتوافر لدينا معلومات مؤكدة عن هذه الأصول، وذلك يعود بالأساس إلى أن الدليل الذي ربما يقودنا لأن نتقبل أو نرفض أي تفسيرات من هذا النوع يرجع إلى عصور ما قبل التاريخ، ويتخذ شكل نتف مبعثرة. تفترض إحدى الفرضيات التي طرحت مؤخرا أنه، مع نمو المجتمعات البشرية القديمة وتزايد أعدادها وتعقد أنماط حياتها أكثر فأكثر، ربما كانت القدرة على تعلم اللغة قد نشأت استجابة للحاجة إلى وسائل مادية للتعبير عن تخمينات بشأن موثوقية شركاء مخادعين وأمور أخرى من هذا القبيل [15]. في الوقت الذي تبدو فيه هذه الفرضية مثيرة للاهتمام، وتتسجم مع المعرفة السطحية التي نمتلكها عن الدليل المناسب الذي نسعى إليه، فهي بعيدة كل البعد عن أن تكون فرضية قابلة للإقناع.

وهكذا فنحن لا نستطيع أن نفسر كيف تطورت لدى البشر قدرتان متماثلتان: قدرة على تعلم اللغة وقدرة على الإحساس بالعدالة. فإذا استطعنا في وقت من الأوقات أن نصل إلى تفسيرات مقبولة لأصول هاتين القدرتين فلا بد لتلك المعلومات التي يمكن أن نحصل عليها أن تشكل الفصل الأول من تاريخ يُكتب مستقبلا عن الأفكار التي لها صلة بالعدالة. تبدأ القصة التي نرويها تحديدا مع اكتساب الإنسان للقدرة على الإحساس بالعدالة. وفي ظل غياب مثل هذه المعلومات المؤكدة، علينا أن نقتنع بملاحظة مفادها أن تاريخ الأفكار التي تناولت العدالة يبدأ مع نشوء تلك القدرة التي احتلت موقعا ثابتا ومرموقا ضمن حصيلة المزايا البشرية. ولحسن الحظ، فإننا نمتلك بالفعل سجلات ضخمة من الأفكار عن العدالة تعود إلى عدة آلاف من السنين، إلى أزمنة ما قبل الكتابة بالأبجدية. يمكننا أن نبدأ بسرد قصتنا إذن، وذلك بأن نلقي نظرة على بعض أقدم السجلات المكتوبة التي تتوافر لدينا عن التاريخ البشري.



I

البيئة الاجتماعية للعدالة

«إن تاريخ الأفكار المتداولة عن العدالة، في جانب كبير منه، هو تاريخ التغيرات التي تحصل في الطريقة التي تفهم بها بيئة المجتمعات»

المؤلف

من وجهة نظر تنتمي إلى القرن الحادي والعشرين، تبدو الأفكار القديمة عن العدالة مثيرة للاستغراب حقا، وذلك يعود إلى سببين أساسيين: أولا، تكشف لنا النصوص القديمة عن انشغال مسبق بمسألة الجزاء، وفي بعض الحالات بالانتقام الذي لا يكبح جماحه، وهذا شيء لا يدعو للارتياح بالنسبة للقراء في العصر الحديث. ثانيا، تتضمن المصادر القديمة بشكل منتظم وصفا لتدرج حاد في هرم السلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة باعتبارها تجسيدات لنظام سياسي واجتماعي عادل. ليس هناك أي أثر يمكن تلمسه بوضوح للالتزام بمبادئ الحرية والمساواة التي نجدها

منتشرة اليوم على نطاق واسع في تلك الأجزاء من العالم التي كانت قد تأثرت كثيرا بالأفكار الأوروبية، على الأقل ليس في المصادر الأكثر إيغالا في القدم.

يعود بنا سجل الأفكار الموجود لدينا عن العدالة إلى قرون عديدة تمتد إلى ما قبل بدايات الفلسفة، والتي هي من ابتكارات الفكر اليوناني. لقد وصلت إلينا مجاميع من القوانين يعود تاريخها إلى أواخر الألفية الثالثة وأوائل الألفية الثانية ق.م بقيت محفوظة حتى الآن، وتعود إلى ممالك عديدة سادت في بلاد وادي الرافدين القديمة، من بينها ممالك آشور، وأكد، وسومر، وبابل نفسها (التي توحدت فيها أقاليم أكد وسومر). تعطي نقاط التشابه بين هذه المصادر دليلا قويا على وجود قانون مشترك يبدو أنه كان شائعا في بلاد وادي الرافدين خلال الألفية الثالثة، وهو قانون يمد جسورا مشتركة بين مختلف التقسيمات السياسية. كانت المجموعة الأكثر شمولية من بين هذه المجاميع من القوانين هي تلك التي تتضمن القانون البابلي، وتعرف أحيانا بـ «شريعة حمورابي»، على الرغم من أنها تكاد تكون سلسلة من التعديلات التي أجريت على قانون بابل الذي كان متداولا آنذاك أو هي مجموعة من الإرشادات أكثر من كونها شريعة أو مجموعة قوانين.

كانت الإرشادات القانونية التي تم جمعها في «شريعة حمورابي» مسبوقة بتمهيد كتب بأسلوب شبه شعري، وتنتهي بخاتمة تسرد بأسلوب مماثل، ويتضمن كل من التمهيد والخاتمة إشادة بدور حمورابي كمشرع للقوانين وهما تحضان القارئ على مراعاة تلك القوانين والإبقاء عليها جيلا بعد جيل. بالرغم من أن حمورابي يقول إن الآلهة هي التي عينته لأن يكون صاحب الشريعة في بابل، فهو يدعي (أو الكاتب الذي يقدم نفسه على أنه حمورابي) أنه هو الذي كتب القوانين بنفسه ولم يتلقها من أحد الآلهة. أما في التمهيد، فهناك تأكيد على لسان حمورابي يقول فيه إن الإلهين أنوم (المرشد الأعلى للبانثيون)(*) وايليل (رئيس سدنة البانثيون) هما اللذان:

(*) البانثيون: هيكل مكرس لجميع الآلهة [المترجم].

هتفا باسمي، يا حمورابي
أيها الأمير المبجل الذي يخاف الآلهة،
أن أجعل العدالة تعم رحاب الأرض،
وأقضي على الأشرار والآثمين
حتى أمنع الأقوياء من اضطهاد الضعفاء،
وأشرق كالشمس حقا على التعساء والمظلومين
فيغمر الأرض نور وجهي (1).

نرى هنا بشكل واضح موضوعات يمكن العثور عليها في كتابات مختلفة عن العدالة تعود إلى الألفية الثالثة، والثانية، والأولى ق. م. يرجع مصدرها إلى المناطق التي وصفت بـ «الهلال الخصيب». تنتشر كلمة «عدالة» (مي سا را آم) والكلمات المشتقة منها في أماكن متفرقة من تمهيد وخاتمة شريعة حمورابي. كان الغرض الأساسي من العدالة يتجلى في منع الأقوياء من اضطهاد الضعفاء. أما الوسائل الأساسية التي تطبق لتحقيق هذا الغرض فهي تتمثل في التهديد بفرض جزاء قاس على الذين ربما يستغلون غيرهم من الناس الضعفاء.

ربما بدا أن هذا التصوير للغرض من العدالة يشير على الأقل إلى اهتمامات بالمساواة بين البشر، والتي هي اهتمامات معروفة بحسب التصورات الحديثة عن العدالة الاجتماعية. ولكن في واقع الأمر، فإن ذلك التصوير لا يوحي بشيء من هذا القبيل. إن مفهوم العدالة الاجتماعية - تبدو هذه العبارة هنا في غير سياقها التاريخي، على الرغم من أنها ليست في مكانها الخاطئ تماما — الذي يتغلغل في الكتابات القديمة جدا التي وصلتنا عن البابليين وغيرهم من المجتمعات التي عاشت في تلك العصور، لا علاقة له بالمساواة، ولا حتى بالتخلص من الفقر. كان ينظر إلى العدالة الاجتماعية على أنها حماية للضعفاء من أن يحرموا بشكل ظالم من حقوقهم، أو بمعنى آخر، أن يجردوا من المنزلة القانونية، وحقوق الملكية، والحالة الاقتصادية التي يؤهلهم موقعهم ضمن تسلسل هرمي راسخ الجذور لأن يصلوا إليها. ليس ثمة إيحاء بأن حقوق أو ظروف الناس الضعفاء ينبغي أن تكون مساوية أو قابلة حتى للمقارنة مع ما يتمتع به الآخرون ممن يحتلون منزلة أعلى في مجتمعهم.

يمكن ملاحظة ذلك التصور الهرمي للعدالة الذي ينتشر في أنحاء متفرقة من هذه المجموعة من القوانين، من بين أماكن أخرى مثلا، في الشروط التي وضعتها للعقوبة. وإليك هذا المثال:

196: إذا فقأ إنسان عين إنسان حر سوف تفقأ عينه.

197: إذا كسر إنسان عظم إنسان (حر) سوف يكسر عظمه.

198: إذا فقأ إنسان عين عبد أو كسر عظمه سوف يدفع مينا(*) واحدا من الفضة [2].

لا يستطيع الشخص الارستقراطي أن يتصرف بحصانة إزاء من هم أدنى منه في المنزلة الاجتماعية، لأن أولئك الأقل منزلة لديهم حقوق أيضا. غير أن العقوبة التي تفرض على انتهاك تلك الحقوق تكون أقل جسامة إلى حد كبير من عقوبة يمكن أن تفرض بسبب انتهاك حقوق شخص من منزلة اجتماعية مماثلة.

يتخذ موقف القانون البابلي المؤيد للفوارق الطبقية نمطا تكون فيه العقوبة شديدة أو خفيفة مراعاة لتلك الفوارق، مثلما يمكن رؤية ذلك في مثال آخر:

8: إذا سرق إنسان (حر) ثورا أو خروفا أو حمارا أو خنزيرا أو عنزة، فحين يكون ذلك الحيوان من (ممتلكات) أحد الآلهة (أو) إذا كان من ممتلكات أحد القصور عليه أن يدفع 30 ضعفا، أما إذا (كان من ممتلكات) أحد الخدم فعليه أن يدفع تعويضا عنه بمقدار 10 أضعاف. وإذا لم يمتلك السارق وسيلة للدفع فسوف يعاقب بالإعدام [3].

مثلما يوضح هذان المثالان النموذجيان، فإن العقوبات في القانون البابلي على انتهاك حقوق شخص آخر (أو مؤسسة) تتباين بشكل مذهل تبعا لموقع كل من الشخص الذي يقع ضحية للجرم والشخص الذي ينتهك

(*) مينا: وحدة وزن أو نقد قديمة من الفضة أو الذهب [المترجم].

تلك الحقوق. تتميز العقوبات التي تفرض على الجرائم التي ترتكب بحق الأشخاص الذين يحتلون موقعا اجتماعيا رفيعا بأنها قاسية جدا مقارنة بالعقوبات التي تفرض على ارتكاب جرائم ضد أشخاص من موقع اجتماعي وضيع. إذا كان الشخص نفسه الذي ينتهك الحقوق ينتمي إلى موقع اجتماعي رفيع، عندئذ تصبح العقوبة اقل صرامة من العقوبة التي تفرض على منتهكي الحقوق الذين هم من موقع أدنى. لا يمكن إنكار وجود تفاوت صارخ في التعامل مع المنزلة الاجتماعية والسلطة في القوانين البابلية فهو شيء متغلغل في كل مفاصلها.

من الملاحظ أيضا أن الإرشادات القانونية البابلية كانت معروفة بقسوة العقوبات التي تفرضها. إنها تنص على الإعدام كعقوبة مناسبة إزاء كثير من الانتهاكات، وبخاصة تلك التي تقترف ضد المعبد أو الدولة. على سبيل المثال:

> 6: إذا سرق إنسان ممتلكات تعود إلى أحد الآلهة أو أحد القصور يعاقب بالإعدام، وإذا اقتنى شخص الممتلكات المسروقة أو حصل عليها من السارق يعاقب بالإعدام [4].

كان أسلوب التعويق أو بتر الأطراف يطبق كعقوبة رادعة إزاء كثير من الانتهاكات التي لا تستوجب ذلك. في الوقت الذي كانت فيه بعض العقوبات تبدو أحيانا متناسبة مع المخالفات التي تفرض عليها ـ فقء العين عقابا على فقء عين شخص آخر، وكسر العظم هي العقوبة على كسر عظم شخص آخر ـ إلا أنها في حالات أخرى لا تتناسب مع الجرم إلى درجة كبيرة: على سبيل المثال، الإعدام الذي يعاقب به مجرم يعجز عن دفع التعويض للضحية، أو سارق تعيس اختلس أشياء من المعبد أو الدولة.

يهيمن التصور الصارم عن تطبيق العدالة من خلال الجزاء على خاتمة شريعة حمورابي أيضا. تسرد السطور الأولى من الخاتمة مرة أخرى مزايا حمورابي التي وردت في التمهيد كونه راعي العدالة والمدافع عن الضعفاء:

أحمل في جوانحي هموم الناس من أرض سومر وأكد،
صاروا يتنعمون بالثراء بفضل روحي التي تحرسهم،
إنني أحمل أوزارهم بسلام؛
أحميهم بحكمتي التي لا تسبر أغوارها،
حتى لا يضطهد الأقوياء غيرهم من الضعفاء
ولكي أهب العدالة للأيتام والأرامل... [5].

إذن فالخاتمة تحث من يأتون بعد حمورابي على أن يحافظوا على قوانينه، فهي تلمح في ستة عشر بيتا من الشعر إلى أن الحاكم الذي يطبقها سوف يتمتع في حياته بالازدهار والرخاء ويمتد حكمه إلى فترة مماثلة لتلك التي حكمها حمورابي نفسه - وبعد ذلك، في أكثر من 280 بيتا إضافيا، هناك تهديد بعواقب وخيمة تقع على الحاكم الذي يتهاون في تطبيق قوانين حمورابي: أعمال شغب وتمرد، ومجاعة، وموت مباغت، ودمار يلحق بمدينته، وتشتت شعبه، وخراب أراضيه وغيرها من التبعات. هذا التأكيد على الجزاء الذي سوف يتحمله أي حاكم يخفق في الحفاظ على قوانين حمورابي وتطبيقها يعكس تأكيدا مماثلا نجده في الشريعة ذاتها على فرض عقوبات صارمة على المخالفين - وبخاصة الذين ينتهكون حقوق الأشخاص الذين هم من منزلة اجتماعية أرفع.

كان ارتباط العدالة بالجزاء القاسي من جهة، والتأييد الصريح أو القبول الضمني للتسلسل الهرمي الحاد في السلطة والمنزلة الاجتماعية من جهة أخرى، موجودا في كل الكتابات القديمة التي وصلتنا من مناطق بعيدة تقع خارج نطاق الهلال الخصيب. لقد ذاع صيت «شريعة حمورابي» في دولة قديمة كان جهاز السلطة فيها يتميز بالمركزية إلى درجة عالية؛ في حين أن «إلياذة» هوميروس تم تأليفها في مجتمع غير مركزي يخضع لشكل من التنظيم الذي فرضته العشائر أو القبائل. ومع ذلك فإن تصور العدالة الذي يمكن استخلاصه من (الإلياذة)، والذي اتخذ ملامحه البارزة منذ أكثر من ألف سنة بعد حكم الملك حمورابي، كان يتضمن هاتين السمتين اللتين أشرنا إليهما.

لا تعتبر العدالة (وتسمى في «الإلياذة» dike(*)، ثم اتخذت لاحقا مصطلحا يونانيا أكثر تجريدا هو dikaiosune) بمنزلة الفضيلة الأساسية في (الإلياذة)؛ وذلك يعود إلى وجود كلمة أخرى هي arête، والتي تترجم عموما إما بمعنى «فضيلة» أو «براعة». في قصائد هوميروس، ترتبط كلمة arête بشكل عميق بالمزايا التي يتحلى بها المحارب: من قوة، ودهاء، ومهارة في استعمال معدات الحرب والقتال. حين تدخل العدالة في الصورة فعلا، فذلك يقع ضمن سياق التركيز على هذه المزايا ذات الألوان المتنوعة التي يتسم بها المحارب.

يبدأ عمل هوميروس بنزاع ينشب بين أغاممنون وأخيل. حين يكتشف أن الطاعون، الذي حل فيما بعد بجيوش الإغريق التي كانت وقتها تفرض الحصار على طروادة، قد أصابهم بسبب رفض الملك أغاممنون إطلاق سراح فتاة شابة سبق أن وقعت في الأسر، ثم يوافق مرغما على إطلاق سراحها، ولكنه يصر على أن يحصل مقابل ذلك على «برايزيز»، وهي فتاة كانت من بين الغنائم التي حصل عليها أخيل، وهو أحد كبار القادة الآخرين في المعسكر. ولكن الأخير يرفض:

ها أنت نفسك الآن تهدد بأن تسلب مني غنيمتي،
وقد عملت جاهدا حتى حصلت عليها،
إنها هدية أبناء الآخيين (**).
مستحيل، حين يستبيح الآخيون حصنا منيعا
من الطرواديين، هل أحصل على شيء يساوي غنائمك؟
لطالما كان النصيب الأكبر من القتال الشرس
يقع على عاتقي؛ ولكن حين يأتي الوقت لتوزيع الغنائم
يكون نصيبك هو الأعظم، فيما أحصل أنا على شيء قليل
ولكنه عزيز علي حين أرجع إلى سفني
وأكون مرهقا من حياض الوغى.[6]

(*) دايك Dike: في الثقافة الإغريقية القديمة هي إلهة النظام الأخلاقي والحكم المنصف الذي يستند إلى الأعراف الموغلة في القدم، بمعنى المعايير التقليدية التي يقرها المجتمع. وهي ابنة زيوس وأمها ثيمس. ومعنى اسمها «العدالة» [المترجم].

(**) الآخيون: من القبائل الإغريقية القديمة التي ذكر هوميروس أن أفرادها أسهموا في الهجوم على طروادة إلى جانب غيرها من القبائل بقيادة أغاممنون [المترجم].

عندما يرد أغاممنون على شكوى أخيل بأن يتمسك بالفتاة برايزيز، ينفذ أخيل انتقامه فيسحب قواته وبذلك يحرم اغاممنون من مواهبه الفذة كمحارب يشارك في حملته ضد طروادة. إن الكوارث التي حلت لاحقا بجيش الإغريق تهيئ المسرح لاستقبال الحوادث المأساوية التي تشغل ما تبقى من فصول الملحمة. بالنسبة إلى أخيل، كان طمع أغاممنون بالمكاسب التي يحصل عليها من الحرب شيئا لا يتماشى مع العدل؛ ويشكل الكبرياء الذي يبديه القائد الكبير عندما يحرم أخيل من غنيمته التي حصل عليها كمكافأة إجحافا عميقا بحقه الشخصي، ويكون الانتقام هو الرد المناسب عليه.

ترتبط العدالة بالانتقام طوال فصول (الإلياذة). في مشهد من إحدى المعارك يجري وصفه لاحقا ضمن هذا العمل، يؤخذ أحد الأعداء الطرواديين أسيرا ويتوسل إلى مينيلاوس، وهو أخ اغاممنون، لأن يبقي على حياته. لكن أغاممنون حين يعلم بهذه الواقعة، يندفع مسرعا فينضم إلى ذلك المشهد وهو يهتف قائلا:

«أخي العزيز، مينيلاوس، هل تهتم ويرق قلبك هكذا
لهؤلاء الناس؟ هل تحظى في بيتك بمعاملة أفضل
مما يعامل به الطرواديون؟ كلا، لا تدع أيا منهم ينجو
من الموت الصاعق أو يفلت من أيدينا؛ لا شاب ولا طفل
ما يزال في بطن أمه، ولا حتى هذا، لكن دع كل سكان آليون(*)
يهلكون، مضرجين بالدماء ولا ينتحب عليهم أحد».
هكذا تكلم البطل المغوار، ورق قلب أخيه
لأنه كان ينشد العدالة. عندها أزاح مينيلاوس بيده
المحارب اندريستوس وأبعده عنه، أما أغاممنون القوي البأس
فطعنه في خاصرته، وفيما كان يتلوى ويتقلب،
داس اترايدس بعقبه على البطن، وانتزع الرمح الرمادي(7).

يبدو أن نزوع أخيل إلى تطبيق العدالة كإجراء منصف ينبغي أن يتبع عند توزيع الغنائم، والذي نراه في المقطع الأول الذي اقتبسناه، كان شيئا مألوفا وغير مستغرب شأنه في ذلك شأن عراك تناهى إلى سمع المرء

(*) إليون Ilion أو باللاتينية Ilium كان اسما قديما للمدينة الأسطورية طروادة Troy. ومن كلمة إليون جاء عنوان ملحمة هوميروس (الإلياذة) Iliad.

أنه قد حدث بالأمس بين مجموعة من الأطفال. في مقابل هذا، فإن الردود المطالبة بالثأر والانتقام التي سجلت في هذه النصوص، وبخاصة تصرف أغاممنون بفرض عقوبة الموت في المقطع الأخير، سوف تبدو بدائية ومثيرة للاستهجان والنفور لدى كثير من القراء.

لا تلفت «الإلياذة» الانتباه إلى التسلسل الهرمي في السلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة، وفقا للطريقة الصريحة التي نجد فيها هذه الفوارق معترفا بها في قانون حمورابي. سوف يكون من غير الضروري أن تفعل ذلك. من الواضح أن مجتمعات الإغريق التي تجسدت من خلال معسكرات تقام خارج طروادة كانت تخضع لتنظيم يقسمها إلى درجات متباينة جدا تتألف من الضعفاء، والمتنفذين، والأكثر نفوذا، وهي تسلسلات هرمية ينظر إليها كشيء بديهي وتبدو مقبولة باعتبارها من الأمور الطبيعية والعادلة. لم يكن الصراع الذي يفتتح به العمل إلا خلافا حول هوامش هذا النظام الذي يحظى بالقبول، إذ يطالب أغاممنون بحقه في نصيب مرموق من غنائم الحرب استنادا إلى منزلته كقائد عام للآخيين، بينما يدعي أخيل أحقيته بحصة أكبر من التي حصل عليها حتى ذلك الوقت بسبب تميزه كمحارب يشهد له الجميع بالتفوق والإنجازات العظيمة التي قدمها في المعركة. لا يثار أي تساؤل حول عدالة النظام الهرمي ككل.

يمكن إيجاد هذه السمات الأساسية ـ القبول بعدالة التسلسل الهرمي والتأكيد على العقوبة الصارمة ـ ولكن مع اختلافات واضحة في التركيز، ضمن القوانين العبرية القديمة ونصوص أخرى من الكتاب المقدس(*). من الملاحظ بحسب ما تذكره تلك النصوص أن بعض الإجراءات المتعددة الأشكال التي يتخذها الخالق تعالى كجزاء ينزله بالخاطئين من البشر الذين خلقهم (وضد بني إسرائيل خاصة، بعد عهده إلى النبي إبراهيم وعهده

(*) الكتاب المقدس (1200 - 100 ق. م)، ويسمى التناخ، يتألف من: التوراة والأنبياء «نفيئيم»، والأدبيات «كيتوفيم». وكلها تشكل ما يسميه المسيحيون بالعهد القديم. وتتضمن التوراة خمسة أسفار: (التكوين، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية). وقد جاء في القرآن الكريم أن التوراة طرأ عليها تحريف كبير (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) البقرة/ 79. لذا نود أن ننبه القارئ إلى أن ما يرد على لسان المؤلف هو من آراء بني إسرائيل وفيه تحريفات كثيرة عن الحقيقة الناصعة التي ينقلها لنا القران الكريم [المترجم].

اللاحق في طور سيناء) كانت من الأمور المألوفة جدا. في سفر التكوين 6، نقرأ أن الرب يقرر أن يمحو العنصر البشري برمته عن وجه الأرض وذلك بسبب أفكارهم، ونزعاتهم، وأفعالهم الشريرة على الدوام؛ ولكنه يستثني النبي نوحا وعائلته. أما في سفر التكوين 18، «فيقرر الرب تدمير مدن سادوم وعامورة» (*) بسبب خطايا ساكنيها. يتوسل النبي إبراهيم إلى ربه حتى يوافق على إنقاذ مدينة سادوم وأن يتجاوز عن عدد قليل من الناس الأتقياء لا يتعدى عددهم العشرة، إن وجدوا آنذاك. ولكن حتى ذلك العدد القليل من الناس لم يكن موجودا، ويرسل الرب ملائكته لينقذوا لوطا، ابن أخي النبي إبراهيم، وعائلته من سادوم قبل أن تنزل الصاعقة بالمكان فيحترق ويغدو خرابا. ينجو لوط وعائلته، ما عدا زوجته التي تتحول إلى عمود ملح بعد أن عصت الرب والتفتت إلى الخلف صوب المدينة بعد فرارهم منها. في سفر الأنبياء، عندما كان بنو إسرائيل في مخيمهم في طور سيناء ويصعد النبي موسى الجبل ليتلقى الشرائع التي أنزلها الرب إلى بني إسرائيل، يستبد بهم الضجر، «ويتبعون تعاليم هارون»(**)، أخي موسى، فيصهرون حليهم الذهبية ليصنعوا منها عجلا من الذهب ليصبح إلههم المنتحل. يهدد الرب بأن يدمرهم عن بكرة أبيهم، تاركا للنبي موسى فرصة أن يبدأ بتكوين أمة جديدة من ذريته الخاصة؛ يتوسل النبي موسى إلى الرب أن ينقذهم، فتجاب دعوته، ولكن بعد زمن قصير تشن إحدى قبائل بني إسرائيل، وهم اللاويون Levites، غارات فتقتل كثيرا من أبناء

(*) سادوم وعمورة: بحسب ما جاء في القرآن الكريم والعهد القديم هي مجموعة من القرى التي خسفها الله تعالى بسبب ما كان يقترفه أهلها من مفاسد وإتيانهم الذكور من دون النساء. يعتقد الباحثون أن تلك القرى تقع في منطقة البحر الميت وغور الأردن [المترجم].

(**) هارون نبي من أنبياء الله عاش مع أخيه موسى في مصر وكان وزيرا مخلصا له. ينسب إليه اليهود زورا أنه هو الذي صنع العجل ليعبده اليهود في سيناء عندما صعد موسى الجبل وتأخر في النزول. فزعموا أنه قال لهم: انزعوا أقراط الذهب من آذان نسائكم... وصور منها بالأزميل عجلا مسبوكا (الخروج 3: 32). ينفي القرآن الكريم ذلك الافتراء وينسب صناعة العجل إلى رجل اسمه السامري (قال فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري) طه/85، بل اعترض هارون على عملهم الشنيع وقاومهم بشدة: (ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين) الأعراف/150 [المترجم].

القبائل الأخرى، ويموت آلاف الناس جزاء ما اقترفته أيديهم من خيانة للرب. بعد هذه السلسلة من الوقائع، نرى النصوص المقدسة العبرية تزخر بقصص تقع ضمن دائرة الخيانات المتكررة التي يقترفها بنو إسرائيل وعدم ولائهم لربهم، كذلك فهي تتطرق إلى الجزاء الذي يلحق بهم متمثلا في الوقوع بالأسر، والعبودية، وغيرها من أنواع المعاناة.

تعبر النصوص المقدسة العبرية عن أفكار متنوعة بشأن الجزاء العادل الذي يفرض على الناس حين يقيمون علاقات خارج نطاق العلاقة التي ينبغي أن تسود بين الخالق تعالى والبشر الذين خلقهم. يكون الجزاء هو القانون الأساسي من قوانين تطبيق العدالة، ويهيمن هذا القانون على العلاقات بين جميع العبريين على حد سواء. وهذا نموذج من القوانين التي يرسلها الخالق تعالى إلى بني إسرائيل على لسان النبي موسى في طور سيناء:

«من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا. ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الرب في يده فأنا أجعل له مكانا يهرب إليه. وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت.
ومن ضرب أباه أو أمه يقتل قتلا.
ومن سرق إنسانا وباعه أو وجد في يده يقتل قتلا.
ومن شتم أباه أو أمه يقتل قتلا»[8].

تبعا لهذه الكتابات، سوف تتحقق العدالة حين يفرض الجزاء العادل على الآثمين. يكون الجزاء في أكثر الأحيان قاسيا، وفي بعض الحالات، مثل فرض عقوبة الإعدام على إهانة الأبوين، فهو لا يتناسب أبدا مع الجرم المرتكب، على الأقل وفقا لما يشعر به الناس في عصرنا الحديث.

علاوة على الجزاء الذي يفرضه الرب أو يسمح بإنزاله عقابا على الإساءات التي يقترفها الناس الذين خلقهم بحق ذاته الإلهية مباشرة، وكذلك الجزاء الذي يفرضه البشر أنفسهم إزاء الإساءات التي يقترفها بعضهم ضد البعض الآخر، يصور الكتاب المقدس العبري صنفا ثالثا من أصناف الجزاء: وهو ذلك الذي ينزله الرب بالناس أو الحكام الذين يفشلون في تطبيق العدالة ونصرة الفقراء والمستضعفين. يهيمن هذا الموضوع على كتابات الأنبياء. ونعطي هنا أمثلة من تلك الكتابات:

«فرأى الرب، وساء في عينيه أنه ليس عدلا،
فرأى أنه ليس إنسانا وتحير من أنه ليس شفيعا؛
فخلصت ذراعه لنفسه وبره هو عضده...
فلبس البر درعا،
وخوذة الخلاص على رأسه.
ولبس ثياب الانتقام واكتسى بالغيرة رداء،
حسب الأعمال هكذا يجازي مبغضيه سخطا وأعداءه عقابا»[9].

«اخبروا بهذا آل يعقوب...
وأسمعوا به في يهوذا قائلين.
مثل قفص ملآن طيورا هكذا بيوتهم ملآنة مكرا.
من اجل ذلك عظموا واستغنوا.
سمنوا لمعوا.
أيضا تجاوزوا في أمور الشر.
لم يقضوا في الدعوى، دعوى اليتيم.
وبحق المساكين لم يقضوا.
فلأجل هذه ألا أعاقب؟
يقول الرب؛
أولا تنتقم نفسي من أمة كهذه؟» [10].

في الكتاب المقدس العبري، كما في كتابات بلاد وادي الرافدين التي سبقته زمنيا، تتحقق العدالة من خلال الجزاء أو الانتقام حين تنتهك حقوق المستضعفين، مع أن حقوق هؤلاء غير مساوية بالضرورة للحقوق التي يتمتع بها غيرهم من المتسلطين.

ربما يعتقد القارئ العادي هنا، كما رأينا في القانون البابلي، أن تركيز أنبياء بني إسرائيل على تحقيق العدالة للفقراء والمستضعفين يدل على نزوع إلى المساواة بين البشر. سوف نرى بعد قليل أن ثمة اختلافات واضحة بين وجهات نظر عن العدالة يمكن إيجادها في الكتاب المقدس العبري (من

الضروري أن نتذكر أن هذا الكتاب يتكون من مجموعة نصوص متفرقة كان قد تم تأليفها على امتداد فترة زمنية طويلة استغرقت عدة قرون من الألفية الأولى ق. م) وتلك النصوص التي أوردناها سابقا من القانون البابلي الأقدم منها كثيرا. ومع ذلك، ليس هناك دليل في الكتاب المقدس على وجود وعي بالمساواة بين البشر، ذلك الوعي الذي بإمكاننا تلمسه بوضوح في سياق كثير من التصورات الحديثة عن العدالة الاجتماعية. من الأمور الأساسية التي ينبغي ذكرها أن النصوص العبرية، مثلها مثل القانون البابلي، كانت تنظر إلى العدالة الاجتماعية باعتبارها حماية للضعفاء من أن يحرموا ظلما وعدوانا من منزلتهم الاجتماعية التي رسخت جذورها بشكل قانوني، وكذلك من حقوق الملكية، والوضع الاقتصادي الذي حدد لهم من خلال ذلك التسلسل الهرمي الراسخ الجذور.

غير أنه من المهم الانتباه إلى أن الواجبات تجاه الفقراء والضعفاء كما عبر عنها الكتاب المقدس العبري هي بالتأكيد واجبات ذات صلة بالعدالة، ولا تعتبر عملا خيريا، مثلما افترض ذلك بعض المفسرين. إن كثيرا من النصوص التي يرد فيها كلام عن تلك الواجبات تعبر عن ذلك المعنى من خلال تداول مصطلح عبري يشير إلى معنى العدالة وهو (ميشبات). تطرح عدد من المقاطع التي لها علاقة بهذا الصدد مناقشاتها بالاستعانة بمصطلحات قضائية واضحة. في سفر «اشعيا»، يأمر الرب حكام سادوم وعامورة بأن «تعلموا فعل الخير، اطلبوا الحق. أنصفوا المظلوم. اقضوا لليتيم. حاموا عن الأرملة» [11]. أما النبي ملاخي فيقول:

> «وأقترب إليكم للحكم وأكون شاهدا سريعا على السحرة،
> وعلى الفاسقين، وعلى الحالفين زورا، وعلى السالبين أجرة
> الأجير، الأرملة واليتيم ومن يصد الغريب ولا يخشاني، قال
> رب الجنود» [12].

يعبر الكتاب المقدس العبري، مثل القانون البابلي، عن رؤية للنظام الاجتماعي يمكن اعتبارها تصورا لشكل من أشكال العدالة الاجتماعية، وإن كانت رؤية بدائية. ومثل القانون البابلي أيضا، فذلك التصور يركز على الحقوق، ومنها حقوق الضعفاء والمضطهدين، بدل التركيز على

المســـاواة. تظهر الأرامل، والأيتـــام، والغرباء، وغيرهم بشـــكل واضح في كثيـــر من النصـــوص التي تتطرق إلـــى ضرورة حماية هـــذه الحقوق، لأن هـــؤلاء الناس يتعرضون أكثر من غيرهم إلى مخاطر وتهديدات جســـيمة بأن تنتهك حقوقهم. تشـــكل حقوق تلك الشـــرائح مطالبات ملحة بتحقيق العدالة، وهي ليســـت مطالبات بتلقي الصدقة والإحسان. ولكنها مع ذلك لا ترتقي إلى مســـتوى مطالبات بالمساواة. كانت القوانين العبرية القديمة وغيرهـــا من الكتابات قد ألفت ضمن نظام اجتماعي لا يعرف شـــيئا عن المســـاواة، ولا يوجد أي إيحاء في تلك الكتابات إلى أن التفاوت الاجتماعي في ذلك النظام شيء مجحف وظالم.

إضافة إلى التســـليم بوجود الفقراء، وغيرهم من الناس المســـتضعفين وعدم الاعتـــراض على ذلك، فإن الكتاب المقدس العبري، مثله تقريبا مثل كل الكتابـــات الأخرى التـــي تعود إلى عصور مماثلـــة أو إلى عصور أقدم وتتطـــرق إلى العلاقات القانونية والاجتماعية، يقدم صورة عن التسلســـل الهرمي الحاد للعلاقات بين الذكور والإناث. هناك شـــخصيات بطرياركية مثل إبراهيم واسحق غالبا ما يتخذون أكثر من زوجة واحدة (*)، وكثيرا ما يكـــون دور الأزواج في علاقاتهم مع زوجاتهم، مثلما يتم وصفه في الكتاب المقدس، مشـــابها تقريبا لـــدور صاحب الأملاك أكثر من دور الشـــريك. حين يســـافر إبرام (معنى الاسم بالعبرية «الأب الرفيع»، وفيما بعد يسمى إبراهيم، اعترافا بوعد الرب له بأن تكون له ذرية كثيرة) مع زوجته ساراي (تســـمى فيما بعد ســـارة) إلى مصر فرارا من المجاعـــة التي تصيبهم في صحـــراء النقب، يخبر ســـاراي بـــأن تقول للمصريين إنها أخته، وليســـت زوجته. يأخذ الحاكم المصري «الفرعون» ســـاراي إلى قصره، على ما يبدو أرادها أن تكون محظية له، ويعامل إبرام بشكل جيد إكراما لساراي، وذلك

(*) عندما رحل النبي إبراهيم عليه الســـلام إلى مصر تزوج هاجر وأنجبت له إســـماعيل، أما زوجته الأولى فهي ســـارة ابنة عمه هاران الأكبر وقيل إنها ابنة ملك حران، فأنجبت له فيما بعد إســـحق. وعندما بلغ إســـحق سن الأربعين، أرسل إبراهيم خادمه إلى بلاد ما بين النهرين ليختار لابنه زوجة من لابان التي تنتمي إليها زوجته سارة. وهكذا تزوج إسحق رفقة ولا زوجة أخرى له. وقال بعضهم: تزوج إبراهيم بعد سارة امرأتين من العرب، إحداهما قنطورا بنت يقطان، والأخرى حجور بنت أرهير. كان النبي إبراهيم عليه السلام أول المسلمين، وقد أباح الإسلام الزواج بأكثر من امرأة في حالات معينة [المترجم].

في محاولة لأن ينجح في مسعاه للتقرب إليها. يبدي الرب استياءه من تصرف ساراي، هذه المرأة التي سوف يتشكل من نسلها شعبه المختار، فينزل الوباء على قصر فرعون، ويطرد الفرعون إبرام وساراي معا، وكان إبرام غنيا جدا في المواشي والفضة والذهب[13](*). مع أنه شيء صحيح أن شخصية الأنثى في الكتاب المقدس العبري غالبا ما كانت تتميز بالقوة والدهاء، بيد أن الأنثى تمارس ذلك الدور في نطاق علاقات مقبولة من هيمنة الرجل عليها وخضوعها لسطوته.

يعترف الكتاب المقدس العبري أيضا بمؤسسة العبودية، ويوافق على شرعيتها، ويضفي عليها صفة قانونية لا غبار عليها. كان من المسموح به أن يبيع الآباء من العبريين أطفالهم كأرقاء، سواء كانوا من الذكور أم الإناث، وتفترض قوانينهم أن بعض الناس سوف يفعلون ذلك. تتضمن القوانين التي يتلقاها النبي موسى في طور سيناء لينشرها في بني إسرائيل شروطا لبيع، وشراء، وتحرير العبيد. سوف يكون من الصعوبة الكشف عن دليل أكثر إثارة للاستغراب على مدى انتشار وتقبل التسلسل الهرمي للسلطة والمنزلة الاجتماعية مما نجده في تلك التشريعات ذاتها التي تنظم ممارسة العبودية.

ومع ذلك تختلف حالات التفاوت الاجتماعي التي كانت تحظى بتأييد القوانين العبرية القديمة اختلافا كبيرا عما هو موجود في الشرائع الأقدم منها التي وردت في وثائق بلاد وادي الرافدين. لنتأمل الشروط التالية التي ذكرت في القوانين التي تلقاها النبي موسى:

«إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفي السابعة يخرج حرا مجانا.. وإذا باع رجل ابنته أمة لا تخرج كما يخرج العبيد.

(*) خرج النبي إبراهيم عليه السلام مهاجرا يلتمس الفرار بدينه مع زوجته سارة حتى قدم مصر، وفيها فرعون جبار، وكانت سارة من أحسن النساء جمالا ولا تعصي إبراهيم شيئا، فلما وصفت لفرعون أرسل إلى إبراهيم، فقال: ما هذه المرأة التي معك؟ قال: هي أختي. وتخوف إبراهيم إن قال هي امرأتي أن يقتله عنها. فقال لإبراهيم: زينها، ثم أرسلها إلي حتى أنظر إليها، فرجع إبراهيم إلى سارة وأمرها فتهيأت، ثم أرسلها إليه، فأقبلت حتى دخلت عليه، فلما قعدت إليه تناولها بيده، فيبست إلى صدره، فلما رأى ذلك فرعون أعظم أمرها، وقال: ادعي الله أن يطلق عني، فوالله لا أريبك ولأحسن إليك، فقالت: اللهم إن كان صادقا فأطلق يده، فأطلق الله يده، فردها إلى إبراهيم، ووهب لها هاجر، جارية كانت له قبطية. تاريخ الطبري/ج1.

إن قبحت في عيني سيدها الذي خطبها لنفسه يدعها تفلت، وليس له سلطان أن يبيعها لقوم أجانب لغدره بها... إن اتخذ لنفسه أخرى لا ينقص طعامها وكسوتها ومعاشرتها. وإن لم يفعل لها هذه الثلاث تخرج مجانا بلا ثمن... وإذا ضرب إنسان عين عبده أو عين أمته فأتلفها يطلقه حرا عوضا عن عينه. وإن أسقط سن عبده أو سن أمته يطلقه حرا عوضا عن سنه [14].

من السمات التي تستحق الاهتمام في هذا المقطع شكل المعاملة الذي يتباين في حالتي الذكور والإناث من العبيد كما يوحي بذلك القسم الأول منه. ولكن من الأشياء الأخرى التي تلفت الانتباه في هذا النص أن الشروط التي ذكرت هنا تمنح حقوقا ممتازة للعبيد مقارنة بأي شيء كان موجودا في القانون البابلي، أو أي شرائع أقدم من ذلك. إذا كانت تلك الحقوق مطبقة بالفعل (نعترف بأن «إذا» كبيرة هنا)، فلا بد أن العبودية التي سادت وسط بني إسرائيل القدماء كانت أقل وحشية بكثير من الشكل الحديث نسبيا من العبودية التي فرضت لمدة قرون على الأفارقة.

علاوة على هذا، لم تكن القوانين العبرية تعترف بطبقة أرستقراطية تتمتع بامتيازات قانونية تخفف عن أفرادها تبعات إساءاتهم، مثلما كانت تفعل القوانين البابلية وغيرها من القوانين القديمة في بلاد وادي الرافدين. إليك هذا المقطع الذي يعتبر، باستثناء الوصايا العشر الشهيرة، الأكثر تميزا بين القوانين التي أنزلت عند جبل سيناء:

«وإن حصلت أذية تعط نفسا بنفس، وعينا بعين، وسنا بسن، ويدا بيد، ورجلا برجل، وكيا بكي، وجرحا بجرح، ورضا برضا» [15].

كانت هذه المعادلة، التي يتردد صداها في «سفر اللاويين» 24 Leviticus و«سفر التثنية» 19 The Book of Deuteronomy قد سميت لاحقا بمبدأ «العين بالعين والسن بالسن» lex talionis، وهو اسم مستمد من الموقع المميز الذي احتلته نسخة مماثلة لها في القانون الروماني القديم. من الأشياء التي تستحق الانتباه كثيرا في هذا المقطع عدم فرض عقوبات

متباينة تبعا للطبقات التي ينتمي إليها الضحايا أو مرتكبو الجرائم. من الصحيح أن العقوبة التي تفرض بسبب فقء عين أحد العبيد المملوكين لشخص ما، مثلما نصت عليها مادة مستقلة من مواد هذه الشريعة، هي خسارة المالك للعبد وذلك بأن يعتق، وليس فقدان عين من يملك العبد. من الواضح أن الحقوق والواجبات التي منحها القانون العبري للعبيد تختلف عن الحقوق التي يتمتع بها الناس الآخرون. ولكن على العكس من القانون البابلي، فهذه المجموعة من القوانين التي يفترض أنها أنزلت عند جبل سيناء لا تفرض أي أشكال إضافية من التمييز بين الذكور البالغين في مجتمع بني إسرائيل. إن لم تكن القوانين العبرية تتخيل نظاما للمساواة وفقا للمعنى الذي تصوره بعض المناصرين للعدالة الاجتماعية في العصر الحديث، فذلك لأنها لا تتخذ خطوة جريئة باتجاه المساواة أمام القانون، على الأقل بين الذكور الأحرار البالغين.

من الأمور الجديرة بالاهتمام أيضا، بالرغم من أن العقوبة هي موضوع جوهري في الكتاب المقدس العبري، أن هنالك قاعدة عامة تتمثل في أن العقوبات التي تذكرها هذه النصوص تتناسب تقريبا مع الانتهاكات التي ترتكب وذلك بشكل أكبر مما نجده في الشرائع التي سبقتها في بلاد وادي الرافدين. وهذا مثال على ذلك:

> «إذا سرق إنسان ثورا أو شاة فذبحه أو باعه يعوض عن الثور بخمسة ثيران، وعن الشاة بأربعة من الغنم. إن وجد السارق وهو ينقب فضرب ومات فليس له دم. ولكن إن أشرقت عليه الشمس فله دم. إنه يعوض. إن لم يكن له يباع بسرقته، إن وجدت السرقة في يده حية، ثورا كانت أم حمارا، أم شاة، يعوض باثنين[16].

تتضمن نسب التعويض المقترحة هنا، والتي تبلغ خمسة إلى واحد أو أربعة إلى واحد (اثنان إلى واحد، إذا كان بالإمكان استرداد الحيوان الأصلي) اختلافا شاسعا عن نسبة ثلاثين إلى واحد ونسبة عشرة إلى واحد التي ورد ذكرها كجزاء على النوع نفسه من الجرائم في النص البابلي مثلما رأينا آنفا. وهكذا، فإن شرط أن يباع من يقترف الجرم

عندما يعجز عن دفع الغرامة المطلوبة ليصبح عبدا - استنادا، على ما يبدو، إلى توقع أن يطلق سراحه بعد ست سنوات يمضيها في الخدمة، مثلما رأينا سابقا - يكاد يكون متناسبا مع سرقة قطعة من الماشية (أو على الأقل فهو لا يختلف كثيرا عن ذلك الجرم) إلى درجة تجعله أفضل من عقوبة الإعدام التي نص عليها القانون البابلي.

من وجهة نظر حديثة، تعتبر عقوبة الإعدام التي نص عليها القانون العبري القديم ضد أي شخص يضرب أو يهين أباه أو أمه (والتي نص عليها أحد المقاطع التي وردت أعلاه من سفر الأنبياء) بمنزلة استثناء من هذا التعميم. تتضح الأسباب التي تبرر هذا الاستثناء أكثر عندما ندرك أن ضرورة الموازنة بين نوعين من العلاقة - بين الخالق وشعبه المختار من جهة، وبين الوالدين والأبناء من جهة أخرى - يجري التعبير عنها في مواضع متفرقة من الكتاب المقدس العبري. تقسم الوصايا العشر إلى جزأين: الأول يملي الواجبات الأساسية التي تفرض على بني إسرائيل تجاه ربهم، فيما يحدد الجزء الثاني واجباتهم كل منهم تجاه الآخر. تتلخص الرسالة الأساسية التي يتضمنها الجزء الأول في الطلب من بني إسرائيل أن يعبدوا ويقدسوا ربهم بشكل مستمر، وألا يشركوا به أبدا. أما الجزء الثاني فيبدأ بتشريع شهير: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك»[17]. يمنح الوالدان في علاقتهما مع أولادهما منزلة تكاد تماثل منزلة الرب في علاقته مع شعبه ككل. على ضوء هذه المقارنة، ليس من المستغرب أن تكون العقوبة المنصوص عليها بسبب عدم احترام المرء لوالديه قاسية مثل العقوبات التي ينزلها الرب ببني إسرائيل لاقترافهم الذنوب في حقه.

إن العلاقة المتينة التي قوامها الأمر والطاعة بين الخالق وشعبه المختار كما صورها الكتاب المقدس تنسجم تماما مع حقيقة أن القوانين العبرية القديمة تمنح اهتماما أقل للتسلسل الهرمي للمنزلة الاجتماعية والسلطة مقارنة بالقوانين البابلية. يمنح القانون البابلي، مثلما رأينا، اهتماما استثنائيا للدولة والمعبد، كما اتضح من خلال العقوبات الشديدة التي تفرض على الجرائم التي تقترف ضدهما؛ وهو يقسم الناس أيضا

إلى أرستقراطيين وأشخاص عاديين. أما القانون العبري، فهو في أغلب الأحيان لا يولي اعتبارا لأي من هذه المسميات، لأن علاقة التسلسل الهرمي الأهم شأنا من غيرها ضمن هذا التراث الفكري هي تلك العلاقة التي بين بني إسرائيل والرب.

إذن تستند شروط العدالة في الجزاء بشكل عام مثلما وردت في القانون العبري القديم إلى إحساس بضرورة وجود نوع من التناسب بين الانتهاكات التي تقترف والعقوبات التي ينص عليها. هناك نزوع في هذا القانون نحو مبدأ التعامل بالمثل؛ الحياة بالحياة، العين بالعين، والسن بالسن، وهكذا..

إذا عدنا زمنيا إلى الوراء فليس من الصعوبة أن ندرك وجود مبدأ مماثل كان يؤدي دوره المؤثر في مصادر قديمة أخرى أيضا. في القانون البابلي، كانت العقوبة التي ينص عليها ضد الفرد الذي يتسبب في جرح شخص ينتمي إلى منزلة اجتماعية مماثلة هي أن يتحمل جرحا مماثلا؛ فقء عين مقابل فقء عين، وكسر عظم مقابل كسر عظم، وهكذا. كانت شكوى أخيل في بداية (الإلياذة) تتلخص في أن أغاممنون قد استولى على حصة من غنائم الحرب أكثر مما يستحقه بالفعل أو هي لا تتناسب مع مساهماته. يقول أخيل إنه كان دائما يسهم بالشيء الكثير، فيما يستولي أغاممنون دوما على النصيب الأوفر من الجوائز، حتى يحصل عدم توازن في النسبة بين المساهمة والمكافأة، وبهذا يكون ثمة فشل في التوافق مع شروط التعامل بالمثل. في مشهد المعركة الذي يؤخذ فيه أحد الأعداء من الطرواديين أسيرا ويتوسل أن ينقذوا حياته، يوبخ مينيلاوس على الانحراف عن مبدأ التعامل بالمثل في فرض الجزاء: الطرواديون كانوا قد ألحقوا الأذى الجسيم بالإغريق، ولم يحسنوا صنعا معهم أبدا، إذن سوف يكون من الإجحاف أن يحسنوا هم صنعا مع الأسير الطروادي بأن يبقوا على حياته.

وهكذا يبدو أن فكرة التعامل بالمثل تلعب دورا بارزا في كل هذه التصورات القديمة عن العدالة. في واقع الأمر، فقد افترضت الدراسات التي تناولت عدة حضارات أن كل المجتمعات المعروفة كانت

تولي أهمية بالغة لقيم والتزامات التعامل بالمثل [18]. إذ يمكننا أن نتوقع ذلــك الاعتقاد متغلغلا فــي أي تصور تقريبا للعدالــة له علاقة وثيقة بالممارسات التي نجدها على أرض الواقع. كان كثير من الفلاسفة عبر القــرون يؤيدون القول بأن لدى الناس واجبا يتخذ صفة العمومية وهو الرد بالمثل إزاء أعمال الخير التي تقدم إليهم. لقد افترض الفيلســوف الروماني شيشرون أن «ليس هناك واجب لا ينبغي مطلقا التغاضي عن أدائــه مثل رد الجميل... فكل الناس لا يثقون بالإنســان الذي يتجاهل الاعتــراف بجميل أســدي إليــه»[19]. في كتاب (أصــل وتطور الأفكار الأخلاقيــة)، الذي كتب في بداية القرن العشــرين تقريبا، يقول إدوارد ويســترمارك: «إن رد الإنســان للجميل، أو اعترافه بالامتنان للشخص الذي يحســن صنعا معه، ربما كان في كل مكان، على الأقل في ظروف محــددة، واجبا محتما» [20]. لا توجد فــي الواقع أي فكرة، ينظر إليها بشــكل ثابت على أنهــا جزء لا يتجزأ من العدالــة، أو تحظى بالتقدير الواسع كشــرط مطلق من شــروط الأخلاق، أكثر من الإيمان بضرورة التعامل بالمثل.

مــن الأمــور المألوفة افتــراض أن التعامل بالمثل يســتلزم رد الشــيء بمثله، أو على الأقل رد قيمة شــيء بقيمة مماثلــة. ولكن علماء الاجتماع والانثروبولوجي كانوا في الواقع قد أشاروا منذ زمن بعيد إلى أن الاعتقاد بالتعامل بالمثل يمكن أن يشــمل أيضا نطاقا مــن التعاملات التي تتضمن إعطاء شــيء مقابل الحصول على شــيء غير مماثل له دون أي تردد؛ في نهاية سلســلة من التعاملات، ربما لا يعطي طرف معين شيئا مقابل منفعة يكون قد حصل عليها [21]. يمكننا أن نعتبر التعاملات التي تحصل فيها كل الأطراف المشاركة على منافع متكافئة مع المنافع التي يقومون بتقديمها من الأمثلة عن التعامل بالمثل بشكل متوازن، أو لنقل «التبادل المتوازن» (آخذين بنظر الاعتبار أن التعاملات قد تشــمل طرفين أو أكثر وأن «الأشياء» التي تخضع للتبادل ربما هي منافع أو أضرار). ويمكننا كذلك أن نستعمل عبارة «تبادل غير متوازن» للإشارة إلى جميع أنواع التعاملات التي لا تلبي شرط التكافؤ هذا.

كثيرا ما كانت كل من الكتابـات القديمة والحديثة تفترض أن العدالة تقتضـي، قـدر تعلق الأمـر بالناس المتسـاوين بعضهم مـع بعض، ظهور خصائص تبـادل متوازن فـي تعاملاتهم، على الأقل علـى المدى البعيد. يركـز نقاش أخيل في النزاع الـذي تفتتح به (الإليـاذة) على تفوق قيمة مساهماته في المعارك على مساهمات كل اليونانيين الآخرين، ومن جملتهم أغاممنـون، على الرغم من أن أغاممنون هو القائد الأعلى الذي لا جدال بشـأنه لجيش الإغريق، ولكن حين يتعلـق الأمر بتوزيع غنائم المعركة، فهو (أي أخيـل) ينبغـي أن يعامل معاملـة الند لأغاممنـون، أو على الأقل أن تكـون منزلتـه مقاربة لمنزلة الآخر، ولذلك ينبغـي أن يحصل على نصيب مكافـئ تقريبا من الغنائم. وتنص القوانـين البابلية على أن النبلاء الذين يتسببون في إلحاق إصابات بدنية بغيرهم من النبلاء، أي بعبارة أخرى من يناظرونهم في المنزلة، يجب أن يتحملوا بالمقابل نوعا مماثلا من الأضرار، حتى يلبي التعامل بالمثل بينهم (في هذه الحالة، تبادل ضرر بضرر) شرط التبادل المتوازن. وتميل القوانين العبرية القديمة أيضا باتجاه مبدأ التبادل المتوازن في حالات تتضمن وقوع ضرر شـخصي، من خلال النص على أن المسـيئين ينبغي أن يتحملوا النوع نفسه من الأضرار التي تسببوا فيها لمن يناظرهـم في المسـتوى الاجتماعي. من الناحية التاريخيـة، كان مفهوم - ربما من المناسب تسميته بمبدأ - التبادل المتوازن بين الأشخاص المتساوين يحظى بقبول واضح، سواء كانت الأشياء التي يتم تبادلها بين الطرفين هي منافع أو أضرارا.

ومـع ذلك، لم يكن مبـدأ التبادل المتوازن يعتبر فـي العادة من مبادئ العدالة إلا فيما يتعلـق بالتعاملات التي تحصل بين الناس الذين يعتبرون متسـاوين بعضهم مع بعض. على مدى عصور التاريخ البشـري، كانت كل المجتمعات تقريبا تقسـم أفرادها إلى مجاميع متفاوتة من حيث السلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة، وفـي كثير من المجتمعات كانت هذه الفئات تعد أيضا غير متسـاوية في الاستحقاق أو القيمة الاعتبارية. لقد سادت حالات تفاوت اجتماعي خطيرة من هذا النوع في مجتمعات وادي الرافدين القديمة وبين اليونانيين القدماء؛ ولم تكن حالات عدم المساواة غائبة وسط

بني إسرائيل القدماء، على الرغم من أنها لم تدون في قوانينهم بالطريقة ذاتها التي نجدها لدى البابليين. وقد ظهرت حالات تفاوت اجتماعي مماثلة وبقيت مستمرة بشكل ثابت في معظم المجتمعات التي عرفت في التاريخ بعد تلك العصور.

كان ينظر إلى التعامل بالمثل بشكله غير المتوازن «التبادل غير المتوازن» بين الناس الذين يعتبرون غير متساوين بعضهم مع بعض باعتباره شيئا عادلا على العموم. في القانون البابلي، كان الرجال الذين يتمتعون بحرية كاملة يعتبرون متفوقين في المنزلة الاجتماعية على عامة الناس الذين تكاد تكون ظروف حياتهم بشكل أو بآخر مقاربة لحياة العبيد، وكانت الإجراءات القانونية التي تتخذ إزاء الإساءات التي يقترفها أفراد إحدى هذه المجاميع ضد أفراد مجموعة أخرى تبعا لذلك غير متكافئة. يتضح من خلال التصوير الأدبي لليونان القديمة في عصرها البطولي كما جاء في (الإلياذة)، أن المناقشات التي كانت تدور حول ضرورة تطبيق مبدأ التبادل المتوازن تستند إلى فرضية أن المدعين بالحق متساوون بعضهم مع بعض، ما من أحد في مثل هذه البيئة التي يجري تصويرها أدبيا كان يفترض أن علاقات الأشخاص غير المتساوين ينبغي أن يسودها العدل والمساواة. يبدو أن القوانين العبرية القديمة كانت تشكل انجازا استثنائيا في زمنها وذلك يرجع إلى الاقتراب إلى حد ما من مفهوم المساواة أمام القانون وسط الذكور الأحرار البالغين؛ ولكن حتى هذه القوانين كانت تعترف بالاختلافات في المنزلة الاجتماعية التي هي السبب المنطقي للتبادل غير المتوازن في كثير من الحالات المهمة، ومن بينها الحالات التي تتضمن علاقات الرجال مع النساء. على مدى التاريخ، كانت معايير العدالة التي تستند إلى فكرة التبادل غير المتوازن تمتاز بالقوة والهيمنة شأنها في ذلك شأن المعايير التي تستند إلى فكرة التبادل المتوازن.

لا تصبح أي من هذه الأفكار (أي أفكار التبادل المتوازن وغير المتوازن) قابلة للتطبيق على حالات واقعية دون المزيد من الصعوبات. إن أيا من الاعتقادين، لأسباب عملية لا سبيل لتجاوزها، لا يمكن أن يفيدنا كأساس للخروج بتصور عن العدالة في غياب أدوات مساعدة أخرى.

ليس بإمكاننا تطبيق مبدأ التبادل المتوازن للتأكد من مدى تحقيق العدالـــة، أو لتحديـــد الطريقة التي يمكن أن تتحقـــق بها، ما لم يكن هناك معيار يســـتخدم كأســـاس للمقارنـــة بين المنافـــع أو الأضرار المتبادلة. تظهر أبســـط حالة عندما تكون المنافع والأضرار التي نحن بصددها من النوع نفسه. في حالة «العين بالعين» lex talionis، على ســـبيل المثال، تكون العقوبات المنصوص عليها ـ خسارة عين، أو سن، وما إلى ذلك ـــ مماثلة من حيث النوع للأضرار التي تحصل وتفرض تلك العقوبات تعويضا عنها.

ولكـــن حين تكون المنافع والأضرار التي نحن بصددها مختلفة نوعيا، لا يمكن تطبيق فكرة التبادل المتوازن إلا إذا كان بوســـعنا تقييم المنافع أو الأضـــرار بالرجوع إلى مقياس متداول يتفق عليه. في كثير من الحالات، تكـــون التعويضات التي تؤخـــذ تقريبية. إذا قمت بنشـــر مقال أثني فيه علـــى مزرعة الألبان التـــي تمتلكها أنت ويؤدي ذلك إلى تعزيز ســـمعتك ويساعدك على اجتذاب الزبائن وتحقيق الربح، فربما تبادلني بأن تعرض إمـــدادي بالحليب بلا مقابل. في هـــذه الحالة يصعب القول ما إذا كانت المنافع التي تبادلناها متكافئة القيمة. كذلك إذا تســـببت لك في الضرر بأن تركت كلابي تهاجم بعض ماشـــيتك، ربما تـــرد على ذلك بأن تحول مجـــرى المياه بعيدا عن أرضـــي، وبذلك تحرمني من مصدر لا غنى عنه. هل كان تصرفك الانتقامي معـــادلا في قيمته للضرر الذي تكبدته أنت؟ نتيجة عدم وجود معيار شـــائع لقياس القيمة، من المستحيل الإجابة عن هذا السؤال.

تتمثل الاستجابة الأهم شأنا في مجال البحث عن حل لهذه المعضلة في اقتراح تداول عملة مشـــتركة. تكون العملات، بطبيعة الحال، ذات أهداف مزدوجة. باعتبارها وسيلة تلبي الحاجة إلى معيار متعارف عليه لأغراض تحقيق العدالة، يواجه اســـتخدام العملة نوعين من الصعوبات الجســـيمة. أولا، بســـبب الاعتماد على نظام السوق في تحديد قيمة سلعة معينة على أساس العملة، قد تظهر تناقضات حادة بين قيمة السلعة بالعملة أو قيمتها في الســـوق من جهة، وقيمة السلعة للشـــخص المعني في حالة محددة من

جهة أخرى. ثانيا، غالبا ما يعتقد الناس أن قيم بعض السلع غير قابلة لأن تقاس ـــ أو ينبغي اعتبارها هكذا ـ بعضها مع البعض، إلى درجة يتعذر إخضاع قيمتها من حيث المبدأ، أو هي لا ينبغي أبدا أن تخضع لأي معيار متعارف عليه. على سبيل المثال، يقال أحيانا إنه من المستحيل أن يشتري المرء الحب بالنقود. وكذلك، في الأنظمة السياسية التي تتخذ فيها بعض القرارات الجماعية من خلال التصويت، يحظى المبدأ القائل بأن الأصوات لا ينبغي أن تكون معروضة للبيع بالقبول على نطاق واسع. وكثيرا ما يتصور الناس أيضا أن هناك بعض الانتهاكات، مثل الاغتصاب أو الاعتداءات، لا يمكن (أو لا ينبغي) أن تخصص قيمة مالية تعوض عن الأضرار التي تنجم عنها. تحد هذه الحواجز المتأصلة أو المفروضة التي تقيد التبادل من إمكانية الاعتماد على العملة كأساس مفيد لمقارنة قيم المنافع والأضرار التي تتباين في نوعيتها. لكن، يبقى ذلك شيئا جديرا بالاعتبار؛ أما فيما يتعلق بالمنافع والأضرار التي تقع خارج هذا النطاق، فبالإمكان ابتكار فرضيات تهدف إلى توسيع آفاق مدى الاعتماد على المعيار النقدي لأغراض تحقيق العدالة، مثلما يحصل (على سبيل المثال) عند فرض غرامة نقدية على الضرر الذي ينتج عن الإدلاء بتصريحات تهدف إلى التشهير بالآخرين.

إذن يتيح استخدام العملة، في جانب كبير منه، السبيل لأن نحدد ما إذا كانت عملية تبادل معينة قد أدت إلى تلبية شرط التبادل المتوازن، علاوة على وجود بعض الافتراضات التقليدية التي تسمح بتخصيص قيم نقدية للمنافع والأضرار التي لا يمكن تقييمها عادة وفقا للأعراف التجارية.

تتسم حالة التبادل غير المتوازن بتعقيد أكبر. حين نريد أن نحدد ما إذا كانت عملية تبادل معينة تتسم بالإنصاف وتتوافق مع مبدأ التبادل المتوازن، علينا أن نتحقق من قيم المنافع أو الأضرار المتبادلة. أما لغرض تحديد ما إذا كان التبادل منصفا ويتوافق مع مفهوم التبادل غير المتوازن، فعلينا أن نتحقق من قيم المنافع أو الأضرار المتبادلة ونعرف أيضا نسبة عدم التكافؤ التي يجب أن يتماشى معها تبادل تلك المنافع أو الأضرار إذا كان لذلك التبادل أن يعتبر عادلا. إن عدد المتغيرات التي تندرج ضمن

سـياق تحديد ما إذا كان التبادل عادلا بما يتوافق مع مفهوم التبادل غير المتوازن يفوق عدد المتغيرات التي علينا التأكد من قيمها لمعرفة ما إذا كان التبـادل عادلا بما يتوافق مع مبدأ التبادل المتوازن. ينبغي على المجتمعات التي تتبنى معيار التبادل غير المتوازن بين الناس غير المتساوين بعضهم مع بعض أن تحل مشـكلة ابتكار معيار لمقارنة قيم منافع وأضرار متباينة وأن تضع أيضا معيارا لتحديد النسـبة (عدم التكافؤ) التي ينبغي تبادل المنافع أو الأضرار ضمن إطارها.

فـي المجتمعات التي يقسـم أفرادها إلى مجاميع غير متسـاوية من منظـور أحد المتغيـرات التي تعتبر من ضروريـات العدالة، أيا كان ذلك المتغيـر (يتعلق الأمـر عادة بمنزلـة اجتماعية أو اسـتحقاق مزعوم أو كليهما)، تحل هذه المشـكلة من خلال إعطاء بعض التعريفات إلى الدور الذي يمارسـه أفراد المجتمع وتتحدد بذلك مؤهـلات والتزامات تخول لاحتلال منزلة اجتماعية خاصة بكل مجموعة رئيسية منهم. تشكل هذه المؤهلات والالتزامات نوعا من الخريطة لـ «بيئة» المجتمع، أو دليلا لمواقع الامتياز والحرمان من الامتياز التـي تتوزع بين أفراد المجتمع وللأنماط التي يعاد وفقا لها تجسـيد تلك الاختلافـات على أرض الواقع أو إعادة صياغتها بأشـكال أخرى بمرور الزمن. في حالة عدم توافر خريطة من هـذا النوع، لا يمكن لمفهوم التبادل غير المتوازن أن يتخذ شـكلا محددا، ولا يمكن الإجابة عن الأسـئلة حول ما إذا كانت العدالة، بمعناها كتبادل غير متوازن، قد طبقت.

ثمة دليل ذو مغزى على أن القيم التي لها علاقة بالتسلسل الهرمي واحترام ما يترتب على ذلك تنتشر وسط ثقافات البشر بقدر انتشار قيم التعامل بالمثل وقيـم الإنصاف[22]. على الرغـم من أن التأكيد على التسلسـل الهرمي في الأفـكار القديمة التي تتناول العدالة يبدو مثيرا للذهول من وجهة نظر تنتمي إلى القرن الحادي والعشـرين والتي كانت قد تشـكلت بتأثير مفاهيم أوروبية حديثة عن العدالة الاجتماعية، فإن ذلك التأكيد لا يبدو اسـتثنائيا من منطلق تاريخي وثقافي شامل. لا ينبغي أبدا أن ننسى طبعا أن أغلب مصادر معلوماتنا عن كل المجتمعات تقريبا، وبخاصة المجتمعات القديمة، مستمدة من الطبقات

التـــي تتمتع بالامتيازات في تلك المجتمعات. طوال حقبة من التاريخ البشـــري تمتد إلى أكثر من أربعة آلاف ســـنة تقريبا تعود إليها ســـجلات مكتوبة بقيت محفوظة، كانت النسبة الكبرى من السكان في كل المجتمعات تقريبا تعاني من الأمية. حتى إذا تســـنى لفرد من أفراد طبقة اجتماعيـــة ذات امتيازات قليلة أن ينجح، من حـــين إلى آخر، في أن يتعلم القراءة والكتابة، فمن غير المحتمل أن تتوافـــر له موارد كافية تمكنه من إعـــداد وثائق مكتوبة وأن يحافظ عليها، إلا إذا حصل ذلك تحت إشـــراف أفراد مـــن طبقة تتمتع بامتيازات أكثر. لهذا الســـبب، لا يمكننا أبدا الافتـــراض أن تكون الأفكار التي تتنـــاول العدالة في مصـــادر قديمة بمثابة أدلة دقيقة علـــى وجهات نظر الأفراد الأضعف والأكثر عرضـــة للاضطهاد في تلك المجتمعات. ومع ذلك توحي الدلائل المســـتقاة من ثقافات متعددة بأن اغلب أفراد المجتمعات التي تتبنى تسلسلا هرميا بارزا في السلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة، والاستحقاق المزعوم كانوا يتقبلون هذه التمايزات كأســـاس لتفكيرهم بمســـائل الأخلاق والعدالة، على الرغم من أن امتيازات محددة غالبا ما كانت تواجه بالامتعاض من أولئك المحرومين منها.

من الأشياء التي تستحق التأكيد عليها أن بيئة أي مجتمع، كمبدأ عام، توفر الأســـاس للأحكام التي يتخذهـــا الناس عن العدالة لأن تلك البيئة الاجتماعية تعتبر بنظرهم مقبولة واعتيادية، ولا يكون الســـبب في ذلك بالضرورة أنها بيئة تســـودها العدالة. تفترض الدراسات السيكولوجية في مجال التكيف أن أي حالة مســـتقرة لعلاقة تعاملية تميل لأن تصبح مقبولة بمـــرور الزمن، على الأقل ما دامت البدائـــل المتاحة عن الوضع القائم لا تبدو واضحة بسهولة للأشخاص الذين يعيشون في كنفها. ربما كان ينظر إلى بيئة اجتماعية منذ البدء على أنها بيئة تتصف بالظلم، لأن الشروط والالتزامات التي أسهمت في تشكلها ربما كانت مفروضة بفعل احتلال الأرض بالقوة أو بوســـائل قهرية أخرى، ولكن كثيرا ما تكتســـب تلـــك البيئة بمرور الزمن صفة التقليد الراســـخ الذي يحظى بالتبجيل - مثلما حدث للمؤسســـات السياسية والقانونية في بريطانيا تدريجيا بعد انتصارات النورمانديين (*) في القرن الحادي عشر، حيث أزاح المحتلون

(*) النورمانديون: أو الفايكنغ شـــعب كان يعيش في شـــمالي فرنسا (أو المملكة الفرانكية) شنوا حروبا على السواحل الأوروبية في القرن الثامن [المترجم].

النظام السياسي والاجتماعي الانغلوساكسوني الذي كان قائما وجاءوا بأنظمة سياسية وقانونية جديدة تتماشى مع مصالحهم. وغالبا ما تعقب التغيرات التي تطرأ على البيئة الاجتماعية عبر وسائل الاحتلال أو أشكال أخرى من القهر والإكراه حملات أيديولوجية مستمرة تهدف إلى جعل النظام الجديد يبدو «طبيعيا» واعتياديا. ويتطلب نجاح أو فشل هذه الحملات زمنا طويلا لاختبار مدى قابلية النظام الجديد على ديمومة البقاء.

نموذجيا، فإن أبرز سمات البيئة الاجتماعية التي تقوم على نظام صارم من التسلسل الهرمي، في عقد «صفقة» كبرى بين الأقوياء والضعفاء، يوفر الأقوياء فيها حماية للضعفاء، وكثيرا ما يعقبون ذلك بوعود تبشر بمنافع إضافية، في مقابل التزام الطرف الآخر بتقديم فروض الطاعة والاحترام. إنها الصفقة ذاتها، من حيث الجوهر، التي أملى حمورابي شروطها على البابليين. وهي أيضا، بمعنى أشمل، الصفقة التي يعبر عنها الكتاب المقدس وقد أبرمت مع بني إسرائيل، حيث يوعدون بالحماية، والخصب، والازدهار، والاستقلال القومي مقابل خضوعهم، وإخلاصهم، وعبادتهم.

يمثل هذا النوع من الصفقات الكبرى ذاته شكلا من أشكال التبادل غير المتوازن، على الرغم من أنه ليس من السهولة دائما معرفة أي طرف ضمن الصفقة هو الذي يقدم أشياء أكثر وأي طرف يقدم القليل. تسهب النصوص البابلية والعبرية القديمة، التي كانت تعطي وعودا للمستضعفين بإقامة العدالة وتهدد وتتوعد الحكام الذين يفشلون في هذا، بتقديم مثل هذه الوعود بما يتوافق مع مبدأ «الالتزام النبيل» noblesse oblige. تكون حماية حقوق الفقراء، في هذه الوعود، منحة من الأقوياء للضعفاء؛ مع أنها منحة تعزز علاقة التسلسل الهرمي وبذلك فهي تساعد على بقاء الموقف الذي يتمتع فيه الأقوياء بالامتيازات على حاله. في المجتمعات التي تهيمن عليها سلطات مركزية قوية تسعى إلى إعادة توزيع (الثروة) وتحقيق دولة الرفاهة، يكون اتجاه المنافع المادية عموما لصالح الفقراء والضعفاء، وتصبح علاقة التعامل بالمثل، بالمعنى المادي البحت، غير متوازنة لأن الكفة تميل لصالح الضعفاء. غير أن

عمليــة إعادة توزيع الامتيازات مركزيا ذاتها تجري كأنها طقس عشــاء أخير(*)، ويعبر ذلك عن خضوع للســلطة المركزية التي تعزز أكثر فأكثر أهمية وسطوة الحكام.

لقــد كانــت كل المجتمعات البشــرية تقريبــا، أو كلها إطلاقــا في بعض الحالات، التي ورد ذكرها في التاريخ المدون تخضع لنظام التسلســل الهرمي. غير أن هناك اختلافات هائلة بين أنماط التنظيم التي كانت ســائدة في تلك المجتمعــات. تظهر في كل مجتمع ملامح بيئة اجتماعية مميزة تتضمن نقاط تبايــن ما بــين ارتفاع وانخفاض ـ مواقع امتياز وحرمــان من الامتياز ـ يمكن إيجادها في مواقع ومســتويات مختلفة. علاوة على هذا، حتى في المجتمعات التــي يمكن الادعاء بــأن لها تاريخا عريقــا وهوية موحــدة، لا بد أن تكون طوبوغرافيا البيئة الاجتماعية عموما قد شهدت تغيرا جسيما بمرور الزمن.

إذا كان التصور السائد عن العدالة وسط مجتمع معين يستند إلى التبادل غير المتوازن بين أفراد غير متساوين، وإذا كانت حالات التفاوت بين أفراد المجتمع تستند إلى مكانتهم ومواقعهم ضمن النظام الاجتماعي، عندئذ سوف تقود التغيرات التي تطرأ على ذلك النظام، أو البيئة الاجتماعية، إلى تغيرات في الأفكار المتداولة عن العدالة والتي تحظى بالقبول والتأييد في ذلك المجتمع. وبشــكل مماثل، إذا كانت بيئة مجتمع معين ـ أو التصور الســائد عن تلك البيئة الذي يشــترك في تقبله كل أفــراده ـ تختلف جذريا عن تصــور البيئة في مجتمع آخر، فينبغي أن نتوقع وجود اختلاف في هذين المجتمعين بشأن الأفكار السائدة عن العدالة أيضا.

إن تاريــخ الأفــكار المتداولة عن العدالة، في جانــب كبير منه، هو تاريخ التغيرات التي تحصل في الطريقة التي تفهم بها بيئة المجتمعات. نستطيع أن نبدأ رحلتنا برؤية كيف تطور ذلك التاريخ، من بداياته عند النصف الأول من التاريخ المدون، وذلك بأن نتحول من أفكار ســادت في حقب ما قبل الفلسفة فــي بلاد وادي الرافديــن القديمة، وبني إســرائيل، واليونان باتجاه الأفكار الأكثر منهجية عن العدالة والتي يمكن تلمسها في أعمال فلاسفة اليونان.

* * *

(*) بحســب الأناجيل المسيحية هو العشاء الأخير ليسوع المسيح مع رسله الاثني عشر وتلاميذه قبل صلبه وقيامته. اتخذ العديد من الرســامين العالميين العشــاء الأخير كموضوع للوحاتهم لعل أهمها لوحة الفنان ليوناردو دافنشي [المترجم].

2

الغائية والوصاية في «جمهورية» أفلاطون

«يتخذ تصور أفلاطون للعدالة صيغة العناية المركزة التي تهدف إلى تحسين حالة من يخضع لها، وهو ليس تصورا للسيطرة على سلوك البشر عن طريق فرض وتطبيق القوانين ليس إلا»

المؤلف

1

تعتبر «جمهورية» أفلاطون، كما نعلم، أول عمل واسع الأفق يُكتب في مجال الفلسفة السياسية في أي لغة. لقد كتبت «الجمهورية» في أثينا خلال منتصف الفترة التي شهدت ذروة إنتاجية أفلاطون، ومثل أعماله الأخرى، فالكتاب عبارة عن محاورة - ولو أنها محاورة تهيمن عليها شخصية سقراط، مُعلم أفلاطون — حدثت في زمن سبق ذلك بعقود، عندما كان أفلاطون (429 - 347 ق.م) لايزال في سنوات مراهقته وكانت أثينا تخوض حروبا طويلة الأمد مع إسبارطة. الكتاب هو قطعة سردية مذهلة، تطرح تصورا مميزا عن العدالة استنادا إلى نظرة راديكالية للتسلسل الهرمي في النظام السياسي.

بحسب الفكر اليوناني القديم، مثلما سبق أن رأينا، كانت العدالة تُعتبر أقل أهمية، على الأقل باعتبارها صفة للأشخاص، من «الفضيلة» أو «البراعة» arête، هذه التي ترتبط في قصائد هوميروس بشكل قوي بسجايا المحارب. كان بروز صفة الفضيلة في النسق الهوميري للقيم يستمد جذوره من الحاجة إلى توافر الحماية. في مجتمع يتألف من عائلات أو عشائر مشتتة ويفتقر إلى سلطة سياسية مركزية أو حكم القانون، كان الفرد الذي يتمتع بالمزايا الأصيلة للمحارب من قوة، ودهاء، ومهارة في استعمال السلاح قادرا على توفير الأمان للعائلة (بمعناها الواسع)، وتبعا لذلك كانت هذه المزايا موضوعات تحظى بالقدر الكبير من الإعجاب والثناء. لكن هذا الارتباط الشديد بين الفضيلة والمزايا المطلوبة للانتصار في المعركة كان قد تراخى في مراحل لاحقة من الثقافة اليونانية. في عمل الشاعر هيزيود (أعمال وأيام)، وموضوعه الرئيسي هو كيف يصبح المرء فلاحا ناجحا، ويتفادى المجاعة، وتنتعش أعماله وتزدهر، يتخذ مفهوم الفضيلة منحى أقل تأثرا بالروح العسكرية حتما من المنحى الذي اكتسبه في مؤلفات بطولية مبكرة. ولكن الفضيلة (arête) لم تكن ترتبط بشكل حاسم بالعدالة في أي من الحالتين. ولم يكن يُنظر، في أي من الحالتين أيضا، إلى العدالة باعتبارها خاصية سامية من خصائص البشر تُماثل الفضيلة في أهميتها الكبيرة التي كانت تحظى بها.

تظهر إشارة مبكرة إلى تغير في سياق التقييم هذا في بيتين يُنسبان إلى الشاعر ثيوغنيس الذي عاش نحو نهاية القرن السادس ق. م:

في العدالة (dikaiosune) تجتمع كل فضيلة؛
كل إنسان هو من الخيرين، يا سيرنوس، إن كان عادلا (dikaios)[1]

تحظى الفكرة التي ينطوي عليها هذا التصريح، الذي سوف يعتبره أرسطو، بعد زمن طويل، مثلا شعبيا مأثورا، بالقبول عموما لما فيها من أثر لطيف يخلو من صرامة المحاربين، فهو يعبر عن نظرة ربما كانت أقلية من الناس تتمسك بها في وقت تأليف البيتين. يبدو أن الكاتب يدعي أن العدالة ليست ضرورة فقط، ولكنها شرط من شروط تجسد الفضيلة

بصورتها الكاملة، وهذا لا ينسجم طبعا مع القيم الهوميرية. كان نمو المدن قد أدى إلى تغيير طبيعة المجتمع اليوناني. تصبح المدن قادرة على الوصول إلى الازدهار بأفضل شكل عندما يميل سكانها إلى التعاون فيما بينهم وذلك، بعقد اتفاقات والحفاظ على ديمومتها، وكذلك حين يبتعد الناس عن إلحاق الأذى بعضهم ببعضهم، وهي ممارسات لا يمكن أن تتوافق بسهولة مع نظام القيم الذي يمجد فضائل المحاربين المحنكين في استخدام القوة. إن هذه الملاحظة قابلة لأن تُطبق على أثينا بصفة خاصة، والتي كانت تتطور رويدا لكي تغدو قوة تجارية كبرى وبوتقة للتجارب في ميدان المؤسسات الديموقراطية. يبدو أن الكاتب كان قد استوعب مغزى هذه المعضلة، وتبعا لذلك فهو يقترح مراجعة شاملة للقيم التي هيمنت على الثقافة اليونانية في ذلك العصر - ويسعى إلى ثقافة تضع العدالة في الصميم من الكيان الأخلاقي اليوناني، وتهيئ المسرح لاستقبال تصورات أفلاطون الموسعة عن طبيعة العدالة.

على الرغم من الرأي الذي يُزعم فيه أن أغلب أجزاء «الجمهورية» تأتي بصيغة حوار، فإن الكتاب في الواقع عبارة عن مونولوج افتراضي يطرح فيه سقراط رؤية شاملة عن خصائص الإنسان العادل والمدينة التي يعم فيها العدل، بالإضافة إلى أنواع التعليم والتدريب اللازمة لكل منهما، والنماذج الأساسية للنفوس والأنظمة الظالمة (والمتخلفة). لكن قبل أن يمضي سقراط في هذا الطرح، تعرض عليه العديد من التصورات الأولية عن العدالة. يثير سيفالوس، وهو رجل كبير في السن ويتمتع بالجاه والثروة، هذا الموضوع، ومن ثم يكلف ابنه بوليمارخوس، الذي تجري المحاورة في منزله، بمهمة تطوير أفكاره الخاصة المشتتة لكي تصبح مادة متكاملة تتطرق إلى وصف ماهية العدالة. بعد ذلك يطرح ثراسيماخوس، وهو سفسطائي (معلم محترف متجول يُدرس «الحكمة»، وأنماط الجدل، ومواد تعليمية عامة)، نظرة بديلة بالإمكان قراءتها على أنها رفض للاعتقاد بوجود أي شيء اسمه «عدالة» على أرض الواقع، وأخيرا، في بداية القسم 2 (تقسم «الجمهورية» تقليديا إلى عشرة أقسام، على الرغم من أن هذا التقسيم ربما يكون قد أدخله باحثون يونانيون في وقت لاحق، وليس أفلاطون نفسه) يضع كل من غلوكون

وأديمانتوس، وهما في الواقع أخوان لأفلاطون، مخططا لنظرية أكثر شمولية عن العدالة ويتحديان سقراط لأن يُثبت خطأها. يشكل هذا المخطط نقطة الانطلاق التي يستخدمها سقراط للإفصاح عن آرائه.

كان الباحثون الذين درسوا «الجمهورية» قد وصفوا أحيانا هذه التصورات التمهيدية للعدالة بأنها «مبادئ أخلاقية عامة»، مفترضين أنها مجرد خطابات واضحة تعبر عن وجهات نظر بديهية بشأن العدالة يلتزم بها الناس العاديون في أكثر الأحيان. هذا الرأي ليس خاطئا، ولكنه يتجاهل بعض الأساليب البارعة التي استعملها أفلاطون في التعبير عن وجهات النظر هذه. لنتأمل الوصف المُعبر الذي يقدمه أفلاطون على لسان بوليمارخوس، والذي يخبرنا في الحوار أنه يقتبس من آراء سيمونيدس، وهو شاعر يوناني كبير عاش في أواخر القرن السادس وأوائل القرن الخامس ق.م، وفق هذه النظرة، فإن «العدالة... هي أن يحصل كل إنسان على ما يستحقه» (331e). ويمضي بوليمارخوس، استجابة إلى إلحاح سقراط فيتوسع في هذا الرأي، ويوضح قائلا: «إن الالتزام الذي يتعين أن يبديه الأصدقاء إزاء أصدقائهم يتمثل في تبادل المنفعة بينهم، وألا يتسببوا لهم بأي ضرر، أيا كان ذلك» (332a)، بينما «هناك استحقاق... للعدو إزاء عدوه بما هو مناسب أيضا، أي بمعنى آخر، معاقبته على فعل الشر» (332b) باختصار، تصل العدالة، التي يصفها سقراط هنا بأنها «صنعة» techne، إلى مستوى تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء (332d) يؤدي مزيد من التقصي الذي يقوم به سقراط إلى الحوار التالي:

ما الداعي أو المكسب المتوقع الذي يدفعك إلى أن تقول
إن العدالة
تفيد في وقت السلم؟
من أجل إبرام العقود، يا سقراط.
وهل تعني بالعقود الشراكات، أم غيرها؟
الشراكات، حتما (333a).

بعد أن يُخضع سقراط وجهة نظر بوليمارخوس لشيء من النقد

والتفحص، يتدخل ثراسيماخوس بحماس شديد معلنا أن «العدالة ليست إلا مكسبا للأقوياء؟» (338c) ويتوسع في ذلك موضحا أن الأشخاص الأقوى من سواهم والعناصر الحاكمة في كل مدينة هم الذين يضعون القوانين من أجل منفعتهم الخاصة، ويصرحون بأن تلك القوانين عادلة، ويعاقبون من لا يطيعونها معتبرين إياهم خارجين على القانون ويمارسون الظلم. في الوقت الذي تبدو فيه وجهة نظر بوليمارخوس على الأقل مستندة إلى اعتقاد مبدئي بشأن الإنصاف، يفترض ثراسيماخوس في كلامه عدم وجود شيء من معنى الإنصاف أبدا ضمن مفهوم العدالة. ليست «العدالة» سوى مصطلح يستعمله البشر للتغطية والتمويه على القسوة الشديدة التي تكتنف علاقات السلطة التي تؤسس عليها المجتمعات.

والآن لنتأمل وصف العدالة الذي يتحدى غلوكون به سقراط في القسم الثاني من الكتاب:

> يُقال إنه حتى اقتراف الظلم بطبيعته قد لا يخلو من بعض المنفعة، ولكن أن يعاني المرء من الظلم فهو الشيء القبيح حقا، وتلك المعاناة من الظلم هي نتيجة فعل الشر، ولا يمكن أن يكون التسبب فيها من الخير في شيء؛ حتى إن الناس بعد أن يُسيئوا بعضهم لبعض ويعانى البعض من تبعات الإساءة، وتصبح لديهم تجارب طويلة في هذين الأمرين، يبدو من المفيد لأولئك الذين لا يستطيعون تفادي الظلم ويبقون يعانون فقط أن يعقدوا اتفاقا على عدم ارتكاب أفعال ظالمة، أو التسبب في معاناة الآخرين منها. وهذه، كما يقال، هي بداية التشريع والاتفاقات التي يعقدها الناس بعضهم مع بعض، وسرعان ما يتعلم الناس أن يعتبروا تطبيق القانون عدلا، إضافة إلى أنه يصبح شيئا شرعيا. هذا، كما نعرف، هو أصل العدالة وطبيعتها الحقيقية؛ فهي مقياس يشير مؤشره إلى اتجاه وسطي بين أقصى حد، أي ارتكاب جريمة دون تحمل العقاب، وأدنى حد، أي المعاناة من الظلم من دون القدرة على الرد بالمثل... (358e - 359a).

ويمضـــي غلوكون في كلامه مفترضا أن من بين الخصائص العامة للبشــر رغبتهــم في التفوق علـــى الآخرين، وذلك عن طريق الســعي للحصـــول على أكبر قدر ممكن من المكاســـب. وبما أن هذه الخاصية لا تخضـــع لضوابط تقيدها، فهي يمكن أن تقوض أواصر التعاون بين الناس وتؤدي إلى صراع مســتديم. إذن، فالعدالة اختراع بشري جرى تصميمـــه لكبح جماح النزعات الطبيعية لدى البشـــر والتي قد تترتب عليها عواقـــب وخيمة لا تكون في مصلحة المجتمـــع إذا ما تُركت من دون قيود.

يســـتخلص غلوكون، ضمن إطار رؤيته الخاصة، بعض العناصر من وجهـــات نظر بوليمارخوس وثراســـيماخوس. يُصور غلوكون، من خلال التفســـير الذي يقدمه، العدالة كابتكار تفتق عن براعة الذهن البشري تحديدا، تماما مثلما يرى ثراســـيماخوس، إلا أن غلوكون يعتبرها صنعة تم التوصـــل لاختراعها عبـــر اتفاق بدل أن تكون مفروضة قســـرا من الأقوياء على الضعفاء. يبقى في تفسير غلوكون ذلك الترابط بين العدالة والإنصاف الذي نجده في طـــرح بوليمارخوس. في الواقع هناك ثلاث نقاط جديرة بالاهتمام بشـــأن نظرية غلوكون في العدالة. أولا، يفترض غلوكون مســـبقا في تفسيره أن البشر يتحفزون بالأساس نتيجة الرغبة في تعزيز مصالحهم الدنيوية. يمكن أن تصح هذه الملاحظة أيضا على التصورات التمهيدية الأخرى للعدالة، والتي نجدها في القسمين 1 و2 من «الجمهورية»، وإن كان ســـيفالوس يطرح موضوع العدالة في سياق الاهتمام بالمصير الذي ســـوف تواجهه روحه بعد فناء جسده. ثانيا، من الواضح أن ذلك الطرح يتناول العلاقة بين الأشـــخاص المتســـاوين - أي من ناحية الوضـــع الاجتماعي. إن القوانـــين والآداب الاجتماعية التي يُصورها باعتبارها الأســـس التي تستند إليها العدالة هي نواتج لاتفاق بين الناس الذين ليس لديهم إلا النزر اليسير أو المتوسط من السلطة - أي أنهم متساوون بشكل تقريبي على الأقل من حيث السلطة - ومن غير المعقول أن يتوقع المرء وجود أسباب قوية جدا تدعو إلى التمسك بذلك الاتفاق. ثالثا، إن الموضوع الأســـاســـي في تفســـير غلوكون (وذلك الذي

قدمه بوليمارخوس أيضا) هو التبادل المتوازن. تؤكد آراء بوليمارخوس على رد المنافع بالمنافع وعلى رد الأضرار بالأضرار. فيما تؤكد آراء غلوكون على الاتفاق المشترك فيما يتعلق بامتناع الأشخاص عن إلحاق الضرر أو الأذى بعضهم ببعض. تُسهم نظرية غلوكون في العدالة بتطوير وتشذيب البديهيات التي نجدها في تفسير بوليمارخوس، ولكن من دون الابتعاد كثيرا عن الموضوع الضمني للتبادل المتوازن.

تبتعد نظرية العدالة التي يعرضها سقراط في مجمل «الجمهورية» جذريا عن نظرة غلوكون التي عبر عنها من خلال هذه النقاط الثلاث جميعا. يرى سقراط أن المسائل التي ينبغي اعتبارها مهمة في قضية العدالة هي اهتماماتنا القصوى بدل الاهتمامات الدنيوية التي كثيرا ما تُحرك الناس في حياتهم اليومية. يتمثل الهدف الأساسي للعدالة في خلق نوع من النظام في نفوس أفراد البشر يُمارس فيه العقل والحكمة سيطرتهما الصارمة على نزعات الناس وعواطفهم. علاوة على ذلك، يرى سقراط أن الناس بطبيعتهم غير متساوين مع بعضهم إلى درجة كبيرة — ربما ليس في السلطة فقط، بل من حيث الخصائص ذات الأهمية البالغة للسيطرة على الذات والتحكم بها وبالأشخاص الآخرين أيضا. لذا، مادامت فكرة العدالة تطبق في مضمار العلاقات بين البشر، فلا بد أنها ترتبط بالعلاقات بين الناس غير المتساوين. وأخيرا، يُبدي سقراط قليلا من الاهتمام بفكرة التبادل المتوازن، باستثناء أنها عنصر مغاير يمكن اعتمادا عليه تطوير أفكاره. وفق رأيه، فإن علاقات العدالة بين البشر تقوم على الأمر والطاعة المتبادلين بين أشخاص غير متساوين. ويجب أن تعم فائدة هذه العلاقات على جميع الأطراف التي تتأثر بها لكي تغدو علاقات عادلة - ومعنى الفائدة هنا أن تلك العلاقات ترتقي بنفوس تلك الأطراف حتى تقترب كثيرا من الانسجام مع النظام الذي تنص عليه بنود العدالة بشكل أكبر مما تكون عليه في ظروف أخرى. غير أن تلك العلاقات ليست ذات مغزى يؤهلها لأن تصبح علاقات تعامل بالمثل إلا بتوسيع المعنى الشائع لذلك المصطلح إلى حد كبير.

2

من الأشياء التي تم الانتباه إليها منذ وقت بعيد، أثناء انتقال أفلاطون من التصورات التمهيدية عن العدالة التي رسمها في القسمين 1 و2 من «الجمهورية» إلى نظرية ذات مضامين واضحة طورها بشكل موسع على لسان سقراط فيما تبقى من عمله، أنه في حقيقة الأمر كان قد تحول بالموضوع إلى اتجاه آخر. وقد استخدمت هذه النقطة بالذات في بعض الأحيان كمنطلق لنقد جدل أفلاطون. غير أن الشيء الذي كان يقصده أفلاطون ضمنا أن تلك التصورات التمهيدية تتسم بالتزمت إلى الحد الذي يجعل تغيير الموضوع هو الطريقة الوحيدة الممكنة لاستخلاص أفكار مؤكدة وحقيقية عن العدالة.

يُلمح سقراط إلى طبيعة نظريته في موضع متقدم من القسم 1، حين يرد على محاولة بوليمارخوس لأن يقدم وصفا للعدالة. عندما يدعي بوليمارخوس أن العدالة تستلزم فعل أشياء نافعة للأصدقاء وإيقاع الأذى بالأعداء - وهي معادلة تذكرنا بإحدى الشرائع البطولية التي أدت دورا مهما في الفكر اليوناني لزمن طويل - يؤكد سقراط على أن دور الإنسان العادل لا يمكن أن يستدعي التسبب بالضرر لأي شخص، ومن هنا فليس من العدل أبدا أن يُلحق المرء الأذى بالغير (335e). مادمنا نعتقد في العادة أن العدالة هي من أفعال الخير، ونعتقد أيضا أن إلحاق الأذى من أفعال الشر، ربما بدا قول سقراط واضحا إلى درجة السذاجة أو أنه كان يُعبر عن ميول سلمية. لكن قوله في واقع الأمر بعيد عن هذا وذاك. لأن فكرة التبادل المتوازن - وهي من الأفكار التي اعتبرت منذ زمن طويل ذات أهمية جوهرية في سياق التفكير بالعدالة، وحظيت بالتأييد الواسع، في تجلياتها المتنوعة، كما عبر عنها بوليمارخوس وغلوكون - تستلزم الرد على الخير بالخير ومجازاة الأذى بالأذى. ويُعد قول سقراط هنا استبعادا على الأقل لنصف هذه المعادلة القياسية.

يؤكد أفلاطون بطرق غير مباشرة متعددة على عمق الفجوة بين التصورات التمهيدية عن العدالة، تلك التي صاغها في الصفحات الأولى من «الجمهورية» من جهة، ونظرية العدالة التي يعمل على تطويرها على

لسان سقراط من جهة أخرى. على سبيل المثال، عندما يستنتج سقراط أن لن يكون من العدل إطلاقا إلحاق الأذى بأي شـخص، فهو عندئذ يفترض أنه، إلى جانب بوليمارخوس: «على اسـتعداد لأن نقاوم، أنا وأنت معا، إذا كان لأي إنسـان أن يزعم بأن سـيمونيديس، أو بياس، أو باتاكوس، أو أي رجل آخر من الحكماء والمهذبين» (335e) يؤمن بوجهة نظر مناقضة. من الجديـر بالذكر أن تركيزه ينصب على وجهـات نظر ربما كانت تُعزى إلى سـيمونيديس وغيره من الرجال المحترمـين ذوي النفوذ بدلا من أن يركز على الأشياء التي قالها هؤلاء الرجال حقا. إن الرسالة التي يتضمنها هذا المقترح، والذي يبشر بمقترحاته اللاحقة ومنها مراقبة الشعراء، وفيما بعد طردهم من المدينة التي تسودها العدالة المثلى كما يتخيلها، هي أن التفكير العملـي (practical reasoning) على نحو تصـوره المصادر الأدبية، وكما يعبر عنه رجال آخرون يتمتعون بالنفوذ والسـلطة ويحظون بالاحترام، هو تفكير فاسد مكذوب. يتضح من الحوار أيضا أن سقراط وثراسيماخوس، في تبادلهما لوجهات النظر، كانا يتحدثان عن أشـياء متضادة. في الوقت الذي يفترض فيه ثراسيماخوس بالضبط أن الناس مهتمون بشكل لا يكاد يتبـدل بتحقيق المكاسـب التي تجعلهم يتفوقون علـى الآخرين، فهو يبدو أيضـا مهتما بالانتصار في المجادلة - في واقع الأمر، كان ثراسـيماخوس مهتمـا بإحراز نقاط تفوق كافية للإعـلان بأنه الطرف المنتصر في نهاية المطاف. مقابل ذلك، نجد سقراط، الذي يؤكد أن الناس بالتأكيد يندفعون باتجاه مصالحهم السـامية، مهتما باكتشاف حقيقة العدالة. مع استمرار الحجاج، يجري تصوير ثراسـيماخوس مضطرا بتردد بالغ، في الضد من إرادتـه تماما، وبتأثير المنطق الذي يتحلى به سـقراط في مناقشـته، لأن يوافق في النهاية، ولكـن بالكلمات فقط، على آراء لا يريد الاعتراف بها. وهكذا يرمز الاختـلاف بين التوجهات التي يتبناها كل منهما في الحجاج إلى اختلاف في تصوراتهما عن العدالة.

فيما يقترب الكشـف عن تصورات تمهيدية للعدالة من نهايته، يواجه غلوكـون وأديمانتوس معا سـقراط بتحد مـزدوج. كان غلوكون قد وضع مخططا أوليا لنظرية في أصل وطبيعة العدالة، فيسـأل سقراط أن يفند

ما جاء فيه إذا استطاع إلى ذلك سبيلا. أما أديمانتوس فيلح على سقراط أن يفسر السبب الذي يدفع الناس إلى أن يكونوا عادلين. يتصدى سقراط للتحديين في آن واحد لأنه يرى أنهما مرتبطان بعلاقة وطيدة.

تتمثل الخطوة الأولى التي يتخذها سقراط بأن يميز بين عدالة الفرد وعدالة مدينة كاملة، ويتناول بالبحث النوع الثاني من العدالة في بداية الأمر. تعتمد فرضية سقراط على أن هناك نقاط تشابه بين الفرد «العنصر الأصغر» والمدينة «العنصر الأكبر»، حيث يتخذ تقصيه للعدالة في المدينة مسارا طويلا بهدف الإجابة عن أسئلة حول عدالة الفرد. أما خطوته الثانية، فتتضمن إعادة تشييد أسس افتراضية للمدينة، بناء على افتراض أن هذه الطريقة من شأنها أن تجعل بالإمكان مراقبة ظهور كل من العدالة والظلم إلى حيز الوجود (مثلما يتمكن المرء أن «يراقب» شيئا من خلال تجربة فكرية).

بعد ذلك يمضي سقراط واصفا العناصر التي تتألف منها مدينة مشيدة ومصممة لتلبية احتياجات البشر. تحتوي هذه المدينة مبدئيا على فلاحين وبنائين، ونساجين وإسكافيين، وتجار، وباعة، وعمال. يشير غلوكون إلى أن هذه المدينة، على الرغم من أنها تتمتع بالعافية، فإنها لا توفر لأفرادها إلا الأساسي من احتياجات الحياة. لذلك يستمر سقراط في تقصيه فيوسع آفاق مدينته لكي تشمل فئات أخرى منها الصيادون، والفنانون، والشعراء، والخدم، والأطباء (وهي ما يُشار إليها عادة بـ «مدينة الخنازير»)؛ ومادامت المدينة المترفة بشكلها الموسع سوف تحتاج إلى أراض أكبر مما تحتاج إليه المدينة بشكلها الأولي، فلا بد أنها تحتاج أيضا إلى رجال مقاتلين - «حراس» - وظيفتهم الاستيلاء على أقاليم أخرى وضمها إلى بلادهم وكذلك الدفاع عن المدينة ضد المعتدين. وأخيرا، بعد مناقشة مكثفة تتناول التدريب والتعليم الذي يتعين على الحراس أن يتلقوه - التدريب البدني لأجسادهم والموسيقى والشعر لأرواحهم (376e) - يخلص سقراط إلى أن المدينة بصورتها الكاملة تحتاج أيضا إلى فئة أخرى من الأشخاص، وذلك من أجل أن يؤدوا واجبات الحكام لها. هؤلاء الأشخاص يجري انتقاؤهم بدقة من طبقة الحراس على أساس إخلاصهم وتفانيهم من أجل تحقيق مصلحة المدينة (412d-e)،

ويتعين على هؤلاء أن يتلقوا تعليما إضافيا في الرياضيات وغيرها من الموضوعات، ويبلغ التعليم ذروته في دراسة الفلسفة. وبالتالي سوف تتشكل «كالبوليس» - هذه المدينة المثالية التي رأيناها تُخلق شيئا فشيئا - من ثلاث طبقات أساسية من السكان. الطبقة الأولى: الحكام، وهم أشخاص يكرسون أنفسهم بشكل استثنائي لتحقيق مصالح المدينة، علاوة على أنهم يخضعون لمنهج تدريب إضافي، وبصفة خاصة تعلم الفلسفة، حتى إن سقراط يعتقد أن هذا النوع من التعلم بمعناه الشامل والأكثر تميزا شرط مطلوب لممارسة الحكم، على الأقل في المشروع الافتراضي لمدينة كالبوليس. وتتكون هذه الطبقة من الحراس بالمعنى الحقيقي، أو الحكام - الفلاسفة. أما الطبقة الثانية فتتألف من الجنود، وتتلخص مهمتهم في القتال بالنيابة عن المدينة. بعد أن يطلق سقراط عليهم اسم «الحراس»، يستخدم مصطلح «مساعدون» للإشارة إليهم (414b،434c) تمييزا لهم عن أعضاء المجموعة الأولى. وتتألف الطبقة الثالثة من الفلاحين، والحرفيين، والتجار، وعمال الخدمة الذين يلبون احتياجات ورغبات أبناء المدينة. يُشير سقراط إلى أن هؤلاء يمثلون الطبقة التجارية أو طبقة صُناع الأموال (434c).

في مرحلة سابقة من هذه المناقشة يلاحظ سقراط أن مختلف البشر يولدون وقد وُهبوا كفاءات مختلفة، ويكون ذلك الاختلاف ملائما لأغراض بحثه عن العدالة في المدينة:

- تذكرت، فيما كنت أنت منهمكا في الكلام، أن كل واحد منا، في المقام الأول، لا يولد شبيها تماما بالإنسان الآخر، ولكنه يختلف في المواهب الطبيعية، فتكون لدى إنسان معين موهبة تؤهله لأداء واجب معين، ولدى إنسان آخر موهبة أخرى. ألا تعتقد ذلك؟

- بالتأكيد، أعتقد ذلك.

- حسنا إذن، هل سيحقق إنسان ما نجاحا أكبر عندما يؤدي وظائف شتى، أم عندما يقتصر على وظيفة واحدة؟

- «عندما يقتصر على وظيفة واحدة»، أجاب (غلوكون).

علاوة على هذا، فأنا أرى، وهذا شيء واضح أيضا،

أن الجهد في العمل سوف يضيع سُدى عندما نهدر الوقت المناسب الذي ينبغي أن يؤدى فيه ذلك العمل.

- نعم.

- لأن المشروع، كما أتصور، لن يتحمل تهاونا من الشخص الذي يعمل فيه، ولكن على العامل أن يلتزم بعمله، ويجعله محط اهتمامه قبل أي شيء آخر.

- يجب أن يفعل ذلك حتما.

- من هنا نستنتج أن السلع سوف تنتج بوفرة أكبر، وتكون نوعياتها أفضل والجهد الذي يبذل في إنتاجها أقل عندما يتخلى كل إنسان عن مشاغل أخرى، ويتبع ميوله الطبيعية، ويعمل شيئا واحدا في الوقت المناسب.

- لا شك في ذلك أبدا (370a-c).

تزخر عبارة «يعمل شيئا واحدا في الوقت المناسب» بالمعاني على نحو أكبر مما تبدو عليه لأول وهلة. بعد ذلك بقليل، في وصفه للأصول التي تتأسس عليها المدينة، يُعقب سقراط قائلا:

> إننا لا نسمح للإسكافي إذا حاول أن يصبح فلاحا أو نساجا أو عامل بناء في آن واحد، وذلك لكي ينجز ما نريده من العمل في صنع الأحذية بشكل جيد؛ ولكل عامل آخر خصصنا كذلك واجبا واحدا كان قد تهيأ بطبيعته لأدائه، فإذا ترك مشاغل أخرى، ومارس عمله طوال حياته، من دون أن يُهدر الفرص التي تتاح له، من المؤكد أنه سوف يؤدي عمله بنجاح (374b-c).

يختلف تصور أفلاطون لتوزيع الوظائف في المدينة عن مفهوم تقسيم العمل لدى آدم سميث. إن الافتراض الذي يتضمن القول بأن على الشخص الذي يزاول حرفة معينة الاستمرار بالعمل فيها «طوال حياته» من دون غيرها ويُمنع من مزاولة أي نوع آخر من العمل الإنتاجي لا يتماشى إطلاقا مع «منظومة الحرية الطبيعية» التي كان يدافع عنها سميث، وهو افتراض بعيد تماما عن مبادئ السوق التي ساندها أكثر الاقتصاديين منذ زمن

آدم سميث فصاعدا. على العكس من آدم سميث وكثير من المفكرين في العصر الحديث، يبدو أن أفلاطون يعتقد أن الناس يولدون، وقد وهبتهم الطبيعة قدرات متباينة دراماتيكيا وغير قابلة لأن تتغير. بالنسبة إليه، من الضروري أن تفرض المدينة التي يسودها نظام مثالي على سكانها أن يطوروا قدراتهم المميزة هذه وتمنعهم من إهدار جهودهم بأن يسلكوا اتجاهات أخرى.

لن يكون من المفاجئ أن يعكس تصور أفلاطون للعدالة في مدينة كالبوليس مثل هذا الافتراض. بعد أن يكمل سقراط مخططه للأجزاء الرئيسية للمدينة، يعود إلى المهمة التي قادته إلى تحليل أصولها، وهي تعيين موقع العدالة في المدينة. إذا كانت المدينة التي وصفها صالحة تماما، مثلما يقول، سوف تظهر فيها أربع فضائل: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة. يفترض سقراط أننا إذا استطعنا أن نكتشف مواقع الفضائل الثلاث الأولى، ينبغي أن يصبح بالإمكان العثور على الفضيلة الرابعة كنتيجة حتمية (427e). إذا كان الحراس أو الحكام الفلاسفة في المدينة التي خطط لها يتحلون بالحكمة، على الرغم من أن هذه الطبقة ربما هي الأقل عددا في المدينة، وإذا مارسوا السلطة بحكمة عندئذ يمكننا القول بأن المدينة يسودها الحكم الرشيد والحكمة الحسنة. أما الشجاعة فهي الفضيلة التي تميز الطبقة المساعدة (الجنود) تحديدا؛ لذلك، فإذا تم تشكيل تلك الطبقة وتدريبها مثلما ينبغي فعندئذ يقال إن المدينة تتحلى بفضيلة الشجاعة. وبالنسبة إلى الاعتدال، فهو على العكس من الحكمة والشجاعة، يُفترض أن يكون منتشرا في كل أرجاء المدينة، على الرغم من أنه يظهر بطرق وأشكال مختلفة في المدينة وفي نفوس أفرادها بكل طبقاتهم. تكون لدى الحكام «رغبات بسيطة ومعتدلة تتوافق طبعا مع الفكر الرصين والرأي الصائب، وتخضع لقيادة العقل»، بينما «تخضع رغبات الجماهير من عامة الناس إلى المراقبة بما يتماشى مع رغبات وحكمة القلة من النبلاء» (431-c-d). إذن تبقى العدالة في نهاية الأمر، كما يقول سقراط، العنصر الأخير الذي يتيح للفضائل الثلاث الأخرى أن تنتعش وتزدهر في المدينة. ومادامت هذه الفضائل تنتعش عندما يقوم كل شخص

بتكريس نفسه، وكذلك كل طبقة بتكريس ذاتها، للعمل الذي يكلف به من دون أن يتدخل في عمل أفراد الطبقات الأخرى أو يُضطر إلى تحمل تدخلات الآخرين، عندئذ تبرز العدالة عندما تؤدي كل طبقة (وضمن طبقة صُناع المال، عندما يؤدي أفراد كل حرفة) عملها من دون أن تتدخل في عمل أفراد الطبقات الأخرى. يصبح وجود العدالة الأفلاطونية مفترضا عندما يُطبق ذلك المبدأ الإلزامي الذي «يمنع أي إنسان من الاستحواذ على شيء يملكه إنسان آخر أو يحول دون حرمان أي إنسان من الحصول على حقه» (433e) ـ وعندما تفسر كلمة «يملكه» إنسان (أو طبقة من الناس) بأنها تعني، قبل أي شيء آخر، وظيفة أو عمل ذلك الإنسان أو الطبقة ضمن شكل من أشكال تقسيم العمل الذي يُطبق بسياق ثابت على أساس القدرات الطبيعية غير القابلة للتغيير لدى كل مواطن، سواء كانت تلك الوظيفة خاصة بفلاح، أو حرفي، أو تاجر، أو محارب، أو فيلسوف وحاكم.

بعد أن توصل سقراط إلى هذا الاستنتاج عن طبيعة العدالة في المدينة، يعود إلى مشكلة العدالة بالنسبة إلى الفرد. يقول سقراط إن نفس الفرد، مثلها مثل المدينة، تنقسم إلى ثلاثة جوانب رئيسية. (كان المعتقد فيما يتعلق بالنفس «Soul» في الفكر اليوناني في هذا الوقت أوسع من المفهوم المسيحي الذي عُرف لاحقا، ولم تكن الفكرة القائلة بأن النفس خالدة مطروحة بعد، على الرغم من أن القسم العاشر من «الجمهورية» يُصور هذه الفكرة بالتحديد). إن أول جوانب النفس هذه هو الجانب العقلي، والذي يشكل أساس القدرة البشرية على اكتساب المعرفة والحكمة. أما الجانب الثاني فهو الروحي، وهو مصدر الغضب وأصل الشجاعة علاوة على كونه أساس الدافع للسعي إلى الارتقاء والسمو، والطموح للأمجاد والشرف. والجانب الثالث هو موضع الشهوات الجسدية، سواء كانت شهوات ضرورية مثل الجوع والعطش، أم شهوات غير ضرورية ترتبط بمختلف الممارسات والمتع التي ينغمس فيها المرء.

يربط سقراط كل جانب من جوانب النفس هذه بطبقة من طبقات سكان المدينة بحسب تسلسلها. يسعى الناس الذين ينتمون إلى طبقة الفلاحين والحرفيين، والتجار، وعمال الخدمة بالأساس إلى تلبية متطلبات شهواتهم.

أما نفوس الأفراد المساعدين فيسيطر عليها الجانب الروحي. ويكون الجانب العقلي للنفس بارزا لدى الحكام أو الملوك من الفلاسفة. علاوة على ذلك، فإن العلاقة الطبيعية والصحيحة بين هذه الجوانب تماثل العلاقة الصحيحة التي بين هذه الطبقات الثلاث الرئيسية في المدينة. ينبغي أن يتولى الجانب العقلي كبح جماح شهوات ودوافع الجوانب الأخرى والتحكم فيها جميعا بالشكل الملائم. على الرغم من أن جوانب النفس هذه غالبا ما تتضارب بعضها مع بعض (في أكثر من مرة يتكلم سقراط عن «الحرب الأهلية في النفس» 440e؛ 444b)، فإن الجانب الروحي في النفس التي تتميز بحسن تنظيمها سوف يعمل على الانحياز إلى الجانب العقلي أكثر من انحيازه إلى أي جانب آخر، وذلك لغرض الحفاظ على تكامل الجوانب كلها ضمن حالة من الانسجام. تمثل فكرة النفس التي تمتاز بحسن التنظيم هذه ذروة ما توصل إليه سقراط في استقصاءاته:

> العدالة، في واقع الأمر، مبدأ من هذا النوع، ولكنها كما يبدو لا تهتم بالمظهر الخارجي لتصرفات الإنسان، وإنما هي تُعنى بالمظهر الداخلي، إذ تتعامل في حقيقتها مع الإنسان نفسه والواجبات التي تلقى على عاتقه. من هنا لن يسمح الإنسان العادل لأي جانب في النفس بأن يؤدي عمل جانب آخر، أو يتيح للقدرات المتعددة التي داخله أن تتدخل الواحدة منها بالأخرى؛ ولكن الإنسان بعد أن يكمل في الواقع ترتيب أوضاعه الداخلية كما ينبغي، وبعد أن يصبح سيدا لنفسه، يكون هو القانون الحاكم لنفسه ويعيش في حالة سلام مع نفسه، وسوف يجعل العناصر الثلاثة تندمج معا، لكي تعمل بانسجام ووئام، كأنها ثلاثة مؤشرات في مقياس واحد، الأوطأ والأعلى والمتوسط، أو أي تشبيه آخر ربما يراه الآخرون مناسبا؛ وعندما يربط الإنسان هذه العناصر معا، وتصبح متحدة من كل النواحي بعد أن كانت مستقلة بعضها عن بعض، وتكون ذات طبيعة معتدلة ومنسجمة تماما، فإذا تزود الإنسان بمثل هذه القدرات عندئذ يمضي في سبيل الإنجاز... (443c-e).

3

في مناقشـــة تتضح مضامينها شـــيئا فشـــيئا ابتداء بالقسم الأول من «الجمهوريـــة» إلـــى نهايتها، يوضح ســـقراط ـ في بداية الأمـــر كان يبدو متـــرددا، ولكنه صـــار غير مكترث في النهاية ـ أن تصـــوره المثالي للعدالة في المدينة وبالنســـبة إلى الفرد لن يتجسد في الواقع ما لم يسلك الحكام منهجا صارما ربما بوسعنا أن نسميه بالتنقية الثقافية، أو التلقين، وما لم يكونوا على اســـتعداد لتطبيق وصفات العدالة على المحكومين، من دون أي حاجـــة إلى أن يحصلوا على موافقتهم. تبدأ حالة التلقين، مثلما رأينا، مع تأكيد ســـقراط أنه من الخطأ أن تُعزى إلى سيمونيديس (أو أي رجل آخر يُفترض أن يكون حكيما) وجهة نظر أن العدالة تســـتلزم إلحاق الأذى بأي إنســـان، بغض النظر عن أي شيء ربما يكون سيمونيديس أو أي رجل آخر قد قاله بالفعل (335e). ما دامت العدالة، وفق رأي سقراط، لا يمكن أن تنص على إلحاق الأذى، ســـوف يكون شيئا مربكا ولا يجدي نفعا أن تعزى وجهة نظر يُقال فيها إن العدالة تستلزم مثل ذلك إلى مفكرين يُنظر إليهم باحترام بالغ.

يُطور سقراط حالة التنقية الثقافية، ويجعلها تتخذ مستويات متعددة. يقول إن هوميروس، وهيزيود وغيرهما من الشـــعراء قد ألفوا حكايات من صنـــع الخيال ينبغـــي إخضاعها للرقابة من أجـــل أن تكون صالحة لتعليم الحـــراس (377 – 403). ويوضـــح أيضا أن بعض أنـــواع الأكاذيب ـ تلك التـــي تحتوي على حقائـــق ضمنية من خلال قصص لا تجســـد الحقيقة بحذافيرها (352 – 353، 415) ـ تكون مع ذلك مفيدة بســـبب تأثيراتها النافعة على نفوس الذين يســـمعونها. ينبغي تشـــجيع هذه الأشـــكال من التلفيق، ومن بينها الحكاية الشـــهيرة «أســـطورة المعادن» التي يفترض من خلالها ســـقراط أنه قادر على إقناع ســـكان مدينة عادلة بأن الأرض قد غذتهم جميعا بمزيج من معـــادن مختلفة تتوافق مع الطبقات التي صاروا ينتمون إليها (414b – 415d). يرى سقراط أن كتاب التراجيديات يثنون علـــى الطغيـــان والديموقراطية، وهما باعتقاده النوعان الأكثر ســـوءا من أنواع الأنظمة السياســـية، ويقول إن كتابـــات من هذا النوع ينبغي أن يُمنع

تداولهـا في أي مدينـة عادلة (568). وأخيرا، يسـتنتج أن الترانيم التي تنشـد للآلهة وقصائد المدح التي تكرس لإحياء ذكرى الناس الطيبين هي الأنواع الوحيدة من الشـعر التي ينبغي أن يُسـمح بها في المدينة العادلة، مادامـت جميع الأنواع الأخرى (حتى قصائـد هوميروس) تخاطب وتنمي الجوانب الدنيا من النفس وتقوض جانبها الأسـمى وهو العقلي (595a - 608b). باختصار، يجب أن تخضع ثقافة أي مدينة عادلة للرقابة لكي تعبر بإخلاص عن حقائق مطلقة. هذه الحقائق، بالنسـبة إلى أفلاطون، تكون فـي حالة انصهار مع قيمة الأشـياء، حتى إن التثبـت من ماهية الحقيقة يعني اسـتيعاب التقييم الصحيح للأشياء. إذن لا يجوز الخلط بين تصور أفلاطون للحقيقة مع (ما قد نفكر بأنه) التمثيل الدقيق للوقائع.

يكون القسـر والإكراه من الأدوات الضرورية التي ينبغي أن تصبح في متناول الحكام، أو على الأقل من يؤسسون، لمدينة عادلة - إلى جانب التلقين. بطبيعة الحال، لا بد أن يكون عنصر القدرة على الإكراه مألوفا في كل نوع من الحكم السياسي. ولكن، مقارنة مع الأفكار عن الاستخدامات الشرعية للإكراه التي تنتشر على نطاق واسع في المجتمعات الديموقراطية الحديثة - لا مقارنة مع الممارسات التي كانت سائدة في عصره - تبدو الأفكار التي يتأمل فيها أفلاطون عن الاسـتخدام الشرعي للإكراه مثيرة للدهشة. في سياق مناقشته لمسألة تأسيس مدينة عادلة، يقترح سقراط ما يأتي:

> عندما يوضع الفلاسـفة الحقيقيون، سـواء كان العدد فيلسوفا واحدا أو أكثر، في موقع الحاكم للمدينة... سوف يعتبرون العدالة أهم الأشـياء وأكثرها ضرورة، فهي شـيء لا يمكن الاسـتغناء عنه، ويكرسـون أنفسـهم لخدمتها... وبالتالي يقومون بإبعاد كل سـكانها الذين تتجاوز أعمارهم عشـر سـنوات إلى الريف، ويعزلون أطفال هـؤلاء الناس عن التأثر بالعادات السـائدة، والتي يتمسـك بها آباؤهم، فالأطفـال الذين يتـم احتضانهم على هذا النحو سـوف يعتادون تربية تتوافق مع السلوكيات والمبادئ التي يؤمن بها الفلاسفة الحقيقيون... (540d - 541a).

من شأن إبعاد كل الأشخاص البالغين عن المدينة أن يجعل سقراط (أو قريبه في الفلسفة الذي حصل على موقع في السلطة) يمارس حريته في تشكيل شخصيات الأفراد القلائل القادرين على تقبل ذلك، سواء كانوا ذكورا أو إناثا، فيصبحون منسجمين من الداخل، ويتحكمون في أنفسهم بصرامة ويجسدون العدالة بمعناها الأمثل. وهذا سوف يتيح له أو لهم أيضا أن يرسموا صورة للثقافة في المدينة، وسياقات الفكر التي تسود فيها، والممارسات التي تشهدها، لكي تتوافق مع فكرة العدالة كعلاقة قائمة على الأمر والطاعة بين أشخاص غير متساوين، مثلما يتخيل أفلاطون أنها العلاقة الصحيحة بين سكان مدينة عادلة.

إن الزعم بأن المدينة العادلة بصيغتها المثالية تتألف من ثلاث طبقات منسجمة بعضها مع بعض ضمن كيان شامل يسوده النظام، وتخضع فيها رغبات الكثرة من الناس للسيطرة، بما يتوافق مع حكمة القلة (الفلاسفة)، يتصاعد إلى نقد حاد لأشكال المشاركة السياسية التي كانت شائعة لدى اليونانيين في زمن أفلاطون. خلال القرن الخامس ق. م، أصبحت أثينا القوة التجارية المهيمنة على العالم اليوناني، إضافة إلى أنها كانت مختبرا لأنواع التجارب فيما يتعلق بالمؤسسات الديموقراطية. لا يحتاج المرء إلى كثير من شطحات الخيال لكي يكتشف أن الوصف الذي ورد في «الجمهورية» للطبقة الثالثة (الفلاحين، والحرفيين، والتجار، وعمال الخدمة) يستمد جذوره العميقة من واقع الحياة الأثينية خلال السنوات المبكرة من حياة أفلاطون. لم يعترض أفلاطون على مسائل الإنتاج والتجارة، ولم يعترض (ربما) حتى على وظائف الخدمة. ولكنه اعترض بالفعل على نظام يصبح فيه مختلف الناس الذين كرسوا حياتهم لمزاولة تلك النشاطات، والذين تقود نفوسهم شهوات إلى تلك المساعي، في مواقع الحكم والسلطة. تزخر مناقشة أفلاطون التي تطرق فيها إلى طبقة الجنود أو «المساعدين» بتلميحات إلى نظام متشبع بالروح العسكرية كان سائدا في إسبارطة، والتي كانت أثينا وحلفاؤها يخوضون

حربا ضروسا معها في الوقت الذي جرى فيه الحوار الذي ورد في «الجمهورية». يبدو أفلاطون في نقده لقيم وأخلاقيات إسبارطة أكثر انبهارا بها مقارنة بوجهات نظره عن قيم أثينا الديموقراطية، مع أن «الجمهورية» تجعل من الواضح أن نظام إسبارطة متخلف كثيرا هو الآخر عن تجسيد صورة النظام العادل الذي يصبو إليه خياله. في المقطع أدناه يُعبر أفلاطون عن هذا المعنى من خلال الصورة اللاذعة التي رسمها لذلك النموذج من الشخصية المتقلبة المزاج، التي لا تُحسن التمييز ويعتقد أنها من خصائص الأنظمة الديموقراطية:

> متى ما انجذب شخص ما إلى سحر العسكرية فهو يصبح على الفور جنديا؛ أو إذا انبهر بشخصية رجل الأعمال الناجح فسوف ينخرط في وظيفة جمع الأموال. باختصار، ليس هناك نظام أو قانون يحكم سلوك الإنسان، ويبقى يعيش حياته كلها هكذا ويعتبرها حياة موفقة، وحرة، ولا تخلو من حسن الحظ (561d).

إن الافتقار إلى الإحساس بالاتجاه الصائب، والضلال الذي يصوره أفلاطون هنا يأخذ وضعا مناقضا كثيرا للحكمة ومعرفة الهدف المنشود التي يعزوها إلى الحكام الفلاسفة المفترضين.

تعتبر نظرية أفلاطون عن جوانب النفس الثلاثة وثيقة الصلة بأهدافه الخاصة أكثر من صلتها بتصوره الثلاثي الأبعاد للمدينة العادلة. إضافة إلى ربط أفلاطون لكل جانب من جوانب النفس مع طبقة مستقلة في المدينة المثالية (الشهوات ترتبط بطبقة صُناع الأموال، والروحي يرتبط بطبقة الجنود، والعقلي يرتبط بطبقة الحكام الفلاسفة)، فهو في القسمين 8 و9 يربط الجانبين الأقل شأنا في النفس، أي الروحي والشهواني، مع سلسلة من النماذج الأقل شأنا أيضا من الأنظمة السياسية. إنه يستخدم مصطلح «أرستقراطية» (حكم الأشخاص الأفضل من غيرهم) للإشارة إلى مدينته المثالية، ويكرس مصطلح «ملكية» لنظام يتسم بفضائل مماثلة يفرض تحولا باتجاه الأرستقراطية. بعد ذلك يضع أفلاطون مخططا لأربعة نماذج

فضلى ولكنها متناقضة من الأنظمة (تيموقراطية (*)، والأوليغاركية أو حكم القلة (**)، والديموقراطية، والاستبداد) ويرسم صورة لنموذج مميز من نماذج الشخصية التي تتواءم مع كل نظام. إن التيموقراطية هي عبارة عن مدينة يحكمها أناس يهيمن على نفوسهم الجانب الروحي وتحفزهم تبعا لذلك رغبة في اكتساب الشرف والسمعة الطيبة (عنصر الزمن). أما حكم القلة فهو نموذج للأنظمة التي يحكم فيها أناس تسيطر على نفوسهم شهواتهم الضرورية. وفي الديموقراطية وحكم الاستبداد تسيطر على نفوس الحكام شهواتهم غير الضرورية. يهجو أفلاطون بإسهاب الشخصيات المتقلبة لهؤلاء الناس، والتي لا تعرف إلى أين تتوجه، أو التي تضل عن جادة الصواب، ويكرس معظم القسم 8 من الكتاب لمناقشة الديموقراطية فيما كان القسم 9 كله تقريبا مكرسا لمناقشة نظام الاستبداد، وهو الأسوأ من بين جميع الأنظمة.

4

إذا ما تم تسليط الضوء على ذلك الطرح الذي قدمه أفلاطون ووضع ضمن سياق الثقافة اليونانية التي كان هو وريثا لها يتضح أن نظريته عن النفس تشكل نقدا للمعايير والمثل العليا التي تميز نمط الشخصية الذي كان سائدا في تلك الثقافة لأجيال عديدة. من المستحيل على قارئ متأن أن يتغاضى عن ذلك النوع من الوصف المشحون بالمضامين السياسية الذي يُعبر به أفلاطون عن الديموقراطية، أو يستحيل على قارئ مطلع أن يخفق في ربط تلك الآراء بالديموقراطية الأثينية التي ازدهرت في فترة شبابه. إن الشخصيات الهزيلة التي يقدمها أفلاطون لرجال ديموقراطيين تقودهم شهواتهم الفاسدة، أو في الواقع الذين تستعبدهم شهواتهم تلك، مستمدة من تصوره الخاص للأشخاص الذين كانت مصالحهم التجارية تهيمن على المشهد السياسي الأثيني عبر حقب طويلة من القرنين الخامس والرابع ق. م.

(*) التيموقراطية: حكومة أعضاؤها من ذوي الثراء أو ممن يغلب عليهم حب المجد أو الجاه [المترجم].

(*) الاوليغاركية: حكم القلة أو حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة همها الوحيد تحقيق المنافع الذاتية [المترجم].

غير أن الغرض الحقيقي من نقد أفلاطون اللاذع يتعلق بأشياء أبعد كثيرا من ذلك ويمتد إلى مساحة أوسع. يكمن الغرض من وراء ذلك في النمـــوذج المثالي البطولي الذي نشـــره واحتفى به هوميروس وغيره من الشـــعراء وكتاب المسرح، وهو نموذج مســـتمد من صورة نمطية رُسمت لشـــخصية البطل أخيل، تلك الشـــخصية التي احتلـــت مكانة بارزة في الصميم من الحكاية التي ترويها (الإلياذة). على الرغم من أن الباحثين فـــي الأدب اليونانـــي البطولي لا يميلون إلى أن ينســـبوا أي تصور عن النفس إلى هوميروس، وذلك تجنبا للمخاطرة باقتراف مفارقة تاريخية ربمـــا توحي لنا بأن نتخيل أن نفوس أخيل وأصحابه من الأبطال تتألف مـــن جانبين مهمين فقـــط. مثل كل الرجال الآخريـــن، فالأبطال لديهم شـــهوات يشـــعرون بالاندفاع لتلبيتها. عندما يحصـــل أخيل على الفتاة «برايزيـــز» غنيمةً من غنائم المعركة، فهو يفعل ذلك بالأســـاس من أجل أن يلبي متطلبات شـــهوته. ولكنها تصبح فيما بعد النقطة المحورية في نزاعه الشـــهير مع أغاممنون، ذلك النزاع الذي تتدخل فيه أيضا دوافع أخرى. ولكن بالمقارنة مع نفوس رجال آخرين، تهيمن على نفوس الأبطال رغبـــات في الحصول على اعتراف من الآخرين يبقى قائما مدى الدهر - اعتراف، وإن أَمْكن، من نوع ودرجة تجعلان ذكرى أسمائهم خالدة عبر العصـــور. هذا النوع من الرغبة هو من ســـمات الجانب الروحي للنفس بحســـب تصنيف أفلاطون. بطبيعة الحال، كانت الشخصيات البطولية في الأدب اليوناني قادرة أيضا على التفكير المتروي والاستدلال المنطقي. يتجلى المثال الأكثر شـــهرة في شـــخصية أوديسيوس(*)، الذي اشتهرت المحن التي واجهها ويعاد ســـردها في ملحمة (الأوديسة) بإظهارها على الأقل لدهاء أوديســـيوس بالقدر نفســـه الذي تركز فيه على شـــجاعته ومهارته في المعارك. غير أن الاســـتدلال المنطقي فـــي الأدب اليوناني

(*) أوديســـيوس هـــو ملك إيثاكا الأســـطوري، ترك بلده كي يكون من قادة حـــرب طروادة، وهو صاحب فكرة الحصان الذي بواسطته انهزم الطرواديون، وهو رجل يتميز بالمكر والدهاء أكثر من الشـــجاعة. بعد الفوز بالحرب فقد أوديسيوس صديقا عزيزا فأخذ يلعن الآلهة فغضب منه إله البحر بوســـيدون فعاقبه بأن تاه في البحر عشر سنين لاقى فيها أهوالا كثيرة. ذكرت قصته في حرب طروادة في ملحمة «الإلياذة» كما أنه بطل ملحمة «الأوديسا» أيضا [المترجم].

البطولي يكون إلى حد كبير في خدمة الرغبة بتحقيق الرفعة والسمو. إنه لا يشكل المعادل لجانب بارز من جوانب النفس له طبيعة محفزة بشكل واضح. إذن، في واقع الأمر، إذا توسع المرء في معاني المفردات التي استخدمها أفلاطون ربما يقول إن الأدب اليوناني البطولي كان يروج لتصنيف النفس إلى جانبين (بقدر ما يمكننا أن ننسب تصورا عن النفس لهذا الأدب) وهما: الجانب الشهواني، وهو موجود لدى الجميع ومهيمن لدى الإنسان العادي، والجانب الروحي الذي يسيطر على نفوس الأشخاص الذين يحظون بالإعجاب والشهرة، وهم الأبطال أكثر من غيرهم.

هذا التصور عن النفس، أو الطريقة التي كان يجري بها تخيلها قبل ظهور مفهوم «النفس» (psuche)، يدعم هيمنة «الفضيلة» (arete) في المنظومة الهوميرية للقيم، وهو الموضوع الأساسي ضمن نقد أفلاطون. يمثل تصور أفلاطون للعدالة، بشكل أو بآخر، مراجعة لنموذج سابق. كانت الفضيلة تفسَّر كمثل أعلى يرى المرء أنه يتجسد بأكمل صورة في شخصيات أفراد مشهورين. ومع نمو المدن، واتساع النشاطات التجارية، وظهور المؤسسات السياسية المنظمة، بدأ ذلك المثل الأعلى يُفسح المجال، في منظومة القيم اليونانية، لفكرة تنطوي على مجموعة من المبادئ تمت صياغتها لتنظيم الحقوق والتعاملات ويُنسق من خلالها البشر السبل التي تحقق مصالحهم. لقد وفرت هذه المبادئ — وهي مبادئ العدالة، مثلما تشكلت في أثينا خلال القرنين الخامس والرابع ق. م - مادة فكرية ضخمة لأفلاطون، ليؤسس عليها تصوراته التمهيدية عن العدالة التي جاءت في بداية «الجمهورية». في الوقت الذي كان فيه المثل الأعلى للفضيلة يركز على الفرد الذي يتمتع بمزايا فريدة، أضحت فكرة العدالة قابلة للتطبيق على الجميع بدرجة متساوية. يحول أفلاطون بشكل واضح تركيزه بعيدا عن المبادئ التي تهدف إلى تنظيم تصرفات جميع الناس، على حد سواء، باتجاه مثل أعلى للشخصية، وهو تصور للقيم يركز على العامل الفردي ويضع وسط المسرح قلة من الأشخاص البارزين القادرين على تجسيد ذلك المثل الأعلى بأبهى صورة.

ولكـــن أفلاطون، حين يفعل ذلك، فَهُوَ يَقْتَرِحُ تَبْدِيلا جوهريا في فحوى تلك القيم. تسـعى «الجمهورية» لاسـتبدال المثل الأعلــى للبطل المحارب، والذي يمكن أن تُحصر مزاياه الأساســية في إطــار نظرية افتراضية عن ثنائية جوانب النفس حيث يهيمن الســعي المحمــوم وراء الأمجاد، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مثل أعلى للبطل الفيلسوف، الذي سبق أن تم وصفه في نظرية أفلاطون التي تتطرق إلى جوانب النفس الثلاثة التي تتســم بحسن التنظيــم، تلك النفس التي يهيمن عليهــا ويحركها جانبها العقلي. إن هذه النظريــة هي جوهر تصور أفلاطون للعدالة، إنها لا تهتم كثيرا بالســلوك العملــي فيما يتعلق بالأمور الدنيوية بقدر اهتمامها بتلك القلة من الأفراد الذين يســعون إلى الحقائق المطلقة وتتصف شخصياتهم بالقدرة الكامنة للوصول إليها. فيما يلاحظ سقراط في نهاية القسم 9، أن «الإنسان الذي يتمتع بالفهم الســليم سوف يكرس كل الطاقات التي تتاح له في حياته من أجل أن يصــل إلى هذا الهدف... وبالتالي فهو يحترم الدروس التي تطبع هــذه الفضائل على روحه، ويحتقر ما عداهــا من الدروس» (591b-c). حتى إذا كان نموذج المدينة التي يجري التخطيط لها بهدف تهذيب وصقل الشــخصية الفلسفية غير موجود، أو لن يوجد، في أي مكان على الأرض، يمكن أن يشكل نموذج تلك المدينة مثلا أعلى يُلهم الأشخاص القادرين على أن يعيشوا حياة فلسفية:

> على الأقل... ربما في الجنة يكون هناك نموذج متجسد لها وبوســع ذلك الإنسان الذي قد يتوق إلى رؤيتها، والتأمل فيها، أن يجد مدينة تماثلها داخل نفسه. ولكن من غير المهم ما إذا كانــت هذه الجمهورية موجودة في أي مكان، أو أنها سوف تتحقق على الإطلاق؛ لأن الإنسان سوف ينظم سلوكه بما ينســجم مع آداب تلك المدينة وليس مع آداب أي مدينة أخرى (592b).

هنــاك تناقضــات صارخة بين هذا التصــور الأفلاطوني للعدالة والأفكار التي ســبقتها بشــأن العدالة في الثقافــة اليونانية وغيرها مــن الثقافات. قبل أي شــيء آخر، في الوقت الــذي كان فيه مفهوم

الجزاء يؤدي دورا محوريا في الأفكار المبكرة عن العدالة، ليس لذلك المفهوم، في نظرية أفلاطون، مكان يذكر. مثلما سبق أن رأينا، لا يتوانى أفلاطون أبدا عن افتراض استخدام أسلوب القسر والإكراه في السعي لتطبيق العدالة. ولكن ليس الغرض من استخدام القسر والإكراه، كما يتصور أفلاطون، هو فرض العقوبة أو الجزاء. يُستخدم القسر الإكراه من أجل خلق نظام عادل والحفاظ على استمراره، أو خلق بيئة ينظر إليها أفلاطون كشيء طبيعي فهي ناتج للتركيبة البشرية (لأنها لا يمكن أن تتجسد من دون جهد بشري مقصود). تكون العدالة، بالنسبة إلى أفلاطون في «الجمهورية»، شيئا له علاقة بالصنعة techne. إنه يقارن حالة العدالة بالوضع الصحي للإنسان، ويقارن الحكم بأشكال متنوعة من الصنعة، ومنها صنعة الطبيب والنحات. يماثل تحقيق العدالة في المدينة وفي النفس أن يتمتع الجسد بالصحة، أما الوسائل التي تتحقق بها العدالة فإن لها أهمية ثانوية ليس إلا. إن الهدف الذي يتعين السعي إليه هو المساعدة على إقامة بيئة عادلة وبالتالي تحسين طبائع الأشخاص بأي وسيلة تكون مناسبة أكثر من غيرها لبلوغ هذا الهدف. وبما أن هذه الوسائل ينبغي أن تفرض قسرا، ربما أمكن مقارنتها على نحو أدق باستعمال رجل الدولة للقوة في تسوية القضايا المتنازع عليها ومنع الصراع العنيف، لا أن تقارن باستعمال القوة في فرض الجزاء. وبما أن تلك الوسائل تتضمن تنقية ثقافية، فمن الأفضل النظر إليها مثلما ينظر المرء إلى الإجراءات التي قد يستعملها المعلم لتهذيب سلوك طلابه والارتقاء بسجاياهم المثلى. ولكن ربما كان بوسع المرء أيضا أن يقارن الحكام الفلاسفة لدى أفلاطون على نحو أفضل بالأطباء الذين يضطرون أحيانا إلى أن يتخذوا إجراءات علاجية مصحوبة بالألم لغرض الحفاظ على صحة مرضاهم أو إرجاعها إلى حالتها السليمة. يتخذ تصور أفلاطون للعدالة صيغة العناية المركزة التي تهدف إلى تحسين حالة من يخضع لها، وهو ليس تصورا للسيطرة على سلوك البشر عن طريق فرض وتطبيق القوانين ليس إلا.

يثير تصور أفلاطون للعدالة الاستغراب أيضا، وذلك لافتقاره إلى أي مؤشر يدل على اهتمام بالعدالة الاجتماعية. مثلما سبق أن رأينا، في الوقت الذي يمكن فيه اكتشاف مبادرة أولية عن مفهوم العدالة الاجتماعية في الأفكار القديمة، غير أنها مبادرة تختلف كثيرا عن معايير العدالة الاجتماعية الشائعة في العصر الحديث. كان هدف «العدالة الاجتماعية» في العالم القديم حماية المستضعفين، وليس تحقيق المساواة الاجتماعية. غير أن أفلاطون لا يُولي أي اعتبار بالفقراء والمستضعفين. من الصحيح أنه يقترح إلغاء العائلات أو العشائر ومؤسسة الملكية الخاصة واستبعاد كل ذلك من سكان مدينته الذين يتعين عليهم أن يتلقوا تدريبا يؤدي إلى تشكيل الأفراد المدافعين عن المدينة، والذين تستخلص منهم طبقة الحكام الفلاسفة. وكثيرا ما فُسرت هذه الاقتراحات بأنها تبشر بأفكار عن الديموقراطية الاجتماعية أو الاشتراكية الحديثة؛ بمعنى ضيق، فهذا التفسير الذي يركز على أوجه التشابه بين الأفكار الأفلاطونية والأفكار المؤسساتية الحديثة لم يكن مشوبا بالخطأ. غير أن الغرض من مقترحات أفلاطون يتعارض تماما مع مغزى هذه الأفكار الحديثة.

يتمثل وجه التناقض الأهم، بين التصور الأفلاطوني الدقيق للعدالة والأفكار المتداولة بشكل واسع جدا بشأن العدالة والتي سبقت (وجاءت بعد) نظريته، في أن تلك الأفكار تستند إلى فرضية أن الغرض الأساسي من العدالة توفير إطار لتنظيم المصالح الدنيوية للبشر، بينما كان وراء تصور أفلاطون هدف أسمى. وفقا لرأي أفلاطون، فإن هدف العدالة يتمثل في وضع مخطط للنظام في المدينة - والأهم من هذا، فهو نظام للنفس - ينسجم مع النموذج المثالي للعدالة. يُحدد ذلك النموذج المثالي تسلسلا هرميا تكون فيه الحكمة والعقل الفلسفي هي العناصر التي تسيطر بصرامة على كل النوازع والطاقات البشرية، سواء تلك التي تخص الفرد (أولئك الأفراد القادرين على التحكم الذاتي بأنفسهم بشكل صارم) أو التي تخص المدينة عموما (كل أفراد المدينة). وفقا للتصور المألوف في «الجمهورية» - الذي يقدمه أفلاطون، ويتخذ أشكالا متعددة من خلال وجهات النظر التمهيدية التي يعزوها إلى سيفالوس، وبوليمارخوس،

وثراسيماخوس، وغلوكون - يتجلى موضوع العدالة في تنظيم الحقوق، والتعاملات، أي المصالح الدنيوية للبشر بصورة عامة. وذلك هو السبب الذي جعل سيفالوس يفترض أن العدالة هي مسألة تجنب الإنسان للغش أو الخداع؛ والسبب الذي دفع بوليمارخوس لأن يقول إن العدالة مفيدة في عقد الشراكات والحفاظ عليها؛ وكذلك هو السبب الذي دفع ثراسيماخوس ليقول إن فكرة العدالة ما هي إلا برقع يُخفي الاهتمام بالمنفعة الذاتية في حقيقتها العارية؛ والسبب الذي جعل غلوكون يربط بين العدالة وتشريع القوانين والاتفاقات التعاقدية. على الرغم من أن هذه التصورات التمهيدية تختلف بعضها عن بعض بصورة واضحة، فإنها تشترك في افتراض أن موضوع العدالة الأكثر أهمية هو مؤازرة السعي إلى اهتمامات دنيوية، وأن الغرض الأساسي من أي تصور للعدالة يتمثل في وضع إطار تفصيلي لتلك المسألة. مقارنة بوجهة النظر هذه، يفترض أفلاطون أن الهدف الأساسي للعدالة هو الانشغال بأمور مطلقة. إنه يستخدم مصطلح «العدالة» للإشارة إلى النظام، سواء كان نظاما مقدسا أم طبيعيا، وذلك هو النظام الذي ينبغي أن تتطلع إليه كل من الدولة والأفراد الموهوبين. هذا التصور للعدالة dikaiosune في الدولة والتي يتحلى بها الفرد الذي ينشغل بالتفكير الفلسفي له صلة قوية بفكرة أن الإلهة دايك تسكن المدينة.

5

مثلما رأينا، كانت الأفكار القديمة التي تناولت العدالة قبل أفلاطون تتسم بصفتين جديرتين بالاهتمام من وجهة نظر حديثة: انشغال بالجزاء، والاستعداد لتقبل نظام التسلسل الهرمي في السلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة. وهي من الأمور التي كانت تحدد طبيعة المجتمع وتعتبر مقبولة وطبيعية عموما لدى الناس الذين يجهلون أي طرق بديلة في الحياة. كانت هذه السمات منتشرة بوضوح في الأدب البطولي اليوناني القديم إضافة إلى انتشارها على نطاق واسع في السرديات والكتابات القانونية في ثقافات أخرى من العالم القديم.

كان تطــور أثينا الذي قادها لأن تصبــح قوة تجارية ومختبرا للتجارب في مجال المؤسسات الديموقراطية خلال القرن الخامس ق. م قد تمخض عن ولادة مجموعة من الأفكار التي أدت إلى اختفاء تلك السمات المتأصلة فــي التفكيــر بالعدالة. كانت فكــرة أن بيئة المجتمع ـــ أو ترتيب المجتمع لمواقــع الامتيــازات والحرمان من الامتيــازات، والمعايير التــي يتبعها في تنظيم العلاقات بين مختلف أفراده الذين يتباينون في المواقع - هي شــيء طبيعي قد تقهقرت وأفســحت المجال لوجهة نظر بديلة تتضمن القول بأن التنظيمات المجتمعية بمجملها ما هي إلا نواتج من اختراع واتفاق البشــر. لقــد كان الأثينيون في عمق ورصانة تفكيرهم خلال القرن الخامس ق. م. يشتركون مع كتاب قدماء سبقوهم في الزمن كثيرا في افتراض أن الغرض الأساسي من التفكير بالعدالة أن يساعدهم ذلك على وضع إطار يهدف إلى تنظيم المصالح الدنيوية للبشر. غير أنهم كانوا أقل ميلا من أولئك الكتاب للقبول بالتفاوت الاجتماعي وعلاقات التسلسل الهرمي باعتبارها اعتيادية وطبيعيــة. على الرغم من اســتمرار وجود الفوارق في الســلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة، فإنه صار يُنظر إلى تلك الفوارق بشكل أكبر على أنها نواتج تنظيمات اجتماعية بشرية بدل أن تكون افتراضات مسبقة. لقد شق التفكير بالعدالة طريقه حثيثا باتجاه فكرة التبادل المتوازن، وأضحى مفهوم العدالة قابلا للتطبيق أساسا أو حصريا على علاقات الناس المتساوين [2]. أصبحت العلاقات التي تقوم على أســاس التعاقد بين الأفراد المتســاوين (مثلمــا يُفترض) تحتل جانبا كبيرا من أرضية التفكير بالعدالة، فقد حلت محل علاقات التسلســل الهرمي بين الأفراد والمجاميع غير المتساوية. في الوقت الذي كان لايزال فيه التبادل غير المتوازن يعتبر هو الصيغة المناسبة التي ينبغي أن تتخذها العدالة في بعض الحالات، غير أنه صار يُنظر إلى التبــادل المتوازن على أنه الصيغة النموذجيــة للعدالة، أو نقطة الانطلاق الرئيسية لتوجهات فكرية لا بد من وجود أسباب محددة كانت تبررها.

مــن هذه البيئــة الاجتماعيــة كان أفلاطون قد اســتخلص تصوراته التمهيدية عن العدالة التي اســتخدمها كنقطة انطلاق لنظريته المميزة في العدالة، وهي نظرية كان لها أن تقلب رأســا على عقب وجهات النظر التي

تلقاها من سابقيه ومعاصريه من الأثينيين. مقارنة بهؤلاء المفكرين، لا يُولي أفلاطون سوى اهتماما عابرا بالمصالح الدنيوية. بالنسبة إليه، فالهدف الأساسي من العدالة هو تهذيب النفس التي ينبغي أن يسودها نظام سليم، أما هدفها الثانوي فهو تشييد والحفاظ على مدينة يعمُّها نظام يسعى إلى تهذيب النفس المنضبطة بالشكل الصحيح. لا تؤسس مثل هذه المدينة، وهذا هو الشيء الأهم، على علاقات تعاقدية بين الأشخاص المتساوين، ولكنها تقوم على علاقات التسلسل الهرمي بين الأشخاص غير المتساوين في القدرات والفضائل. وهكذا يكون لمفاهيم التعامل بالمثل، سواء كان ذلك تبادلا متوازنا أو غيره، موقع متواضع، إن وجد أصلا، في نظرته عن مدينة عادلة. إن العلاقات العادلة بين البشر، والتي لها أهمية كبيرة في تصور أفلاطون، هي علاقات الأمر والطاعة بين أشخاص غير متساوين. لا تكون هذه العلاقات عادلة ما لم تحقق المنفعة لجميع الأطراف، ولكنها ليست بالتأكيد علاقات تعامل بالمثل.

يتمخض التصور الجديد للعدالة الذي خرج به أفلاطون عن فكرتين مبتكرتين لهما أهمية كبيرة، كل واحدة منهما سوف تؤدي دورا كبيرا ضمن ديناميكيات أفكار تستجد لاحقا عن العدالة. أولا، تتخلى نظرية أفلاطون نهائيا عن مفهوم التعامل بالمثل كمرجعية أساسية للتفكير بالعدالة. كان مفكرون سابقون يعتبرون العدالة عموما مسألة تبادل متوازن بين الأشخاص المتساوين وتبادلا غير متوازن بين الأشخاص غير المتساوين في السلطة، والمنزلة الاجتماعية، و/ أو الثروة. أما بالنسبة إلى أفلاطون، فالشكل الأساسي للعدالة يتمثل في علاقة تسلسل هرمي بين جوانب نفس حسنة التنظيم وطبقات من الناس يختلفون في المواهب يعيشون في المدينة. بالإمكان وصف هذه العلاقة، مع شيء من سعة الخيال، بأنها نوع مبالغ فيه كثيرا من أنواع التبادل (التعامل بالمثل) غير المتوازن، وربما بدا أنها تحافظ على استمرارية أفكار سابقة حول العدالة. غير أن تصور أفلاطون لهذه العلاقة لا يستند في الواقع إلى مفهوم التعامل بالمثل إطلاقا. إن العلاقة التي يتخيل أنها تجسيد للعدالة هي علاقة الأمر والطاعة، وليست علاقة تعامل بالمثل، حتى إذا حصل ذلك وفقا لشروط غير متكافئة. في

الوقت الذي كانت فيه كتابات سابقة عن العدالة تخصص بشكل لا يكاد يتبدل بعض الحيز الذي تصبح فيه فكرة التبادل المتوازن بين الأشخاص المتساوين قابلة للتطبيق، فإن أفلاطون لا يكترث بالتبادل المتوازن، ولا يولي اهتماما حقيقيا بالتعامل بالمثل بأي معنى من المعاني إطلاقا. والسبب في ذلك أن نظريته في العدالة، على العكس من كل وجهات النظر القديمة والمعاصرة، كانت تركز بلا هوادة على أهداف يُزعم أنها أسمى من غيرها. إنها نظرية مبنية على الغائية، بمعنى أنها تهدف لأن تجعل العالم، أو على الأقل المدينة التي تتأسس بما يتوافق معها والفرد الذي يفهمها، في حالة انسجام مع الأهداف التي حُددت مسبقا.

ثانيا، ساعدت نظرية أفلاطون على انتشار فكرة أن بيئة أي مجتمع ذاتها تخضع للتمحيص والانتقاد وفقا لمعايير مستمدة من تصور معين عن العدالة. كان المفكرون القدماء، في أكثر الأحيان، يفترضون أن البيئة السائدة في المجتمع توفر أساسا كافيا للأحكام التي تتخذ بشأن العدالة، لأنهم كانوا يعتقدون، أو يزعمون أنهم يعتقدون، أن تلك البيئة هي بيئة طبيعية، وقبل كل شيء، لأنهم لم يكونوا قادرين على تصور بدائل لها، أو ربما هم لا يميلون إلى ذلك. كانت المؤهلات أو الالتزامات التي تُنسب للأشخاص والمجاميع ضمن تلك البيئة تُعتمد كأساس مقبول لأحكام عن العدالة لعدم وجود أساس آخر، أو في أغلب الأحيان، لعدم إمكانية تخيل أي أساس بديل. لقد رفض السفسطائيون وغيرهم في أثينا القرن الخامس ق. م. مسبقا هذا الافتراض التقليدي قبل أن يبدأ أفلاطون الكتابة كفيلسوف بزمن طويل. كانوا يؤمنون بأن المؤسسات التي انحدرت إليهم من أثينا وغيرها من المدن قد اخترعها البشر من أجل رفاهيتهم. غير أن «جمهورية» أفلاطون صارت وسيلة مؤثرة، على المدى البعيد، أكثر من عمل السفسطائيين للتعبير ـ وخاصة في عصر النهضة وما بعده ـ عن إمكانية إعادة تشكيل أي بيئة اجتماعية بما يتوافق مع أفكار عن العدالة.

على الرغم من أن الجزء الأكبر من نص «جمهورية» أفلاطون، كما يبدو، كان قد بقي متداولا لبعض الوقت بعد تأليفها في اليونان خلال القرن الرابع ق. م، فإن معظم ذلك النص تقلص تداوله لاحقا باتجاه

نهاية الألفية، ولَمْ يُعد اكتشافه ونشره في كتاب فإن أثناء عصر النهضة. بوسعنا فقط أن نخمن حول طبيعة المسار الذي ربما كانت الأفكار التي تتناول العدالة سوف تتخذه لو أن هذا العمل قد أصبح متوافرا للدراسة الواسعة قبل ذلك بقرون. ولكن ما نعرفه هو أن اتجاه أفلاطون في تناوله للعدالة، والذي تطلب منه تصورا خياليا جديدا عن بيئة المجتمع ككل، سوف يظهر لاحقا بصورة جديدة ويصبح له أثر بارز على التفكير الحديث بالعدالة، ومن ذلك - بغض النظر عن نوايا أفلاطون - تأثيره على فكرة العدالة الاجتماعية.



3

نظرية أرسطو في العدالة

«من الواضح، بالنسبة إلى أرسطو، أنه لا يوجد ترادف تام بين العدالة والقانون، على الرغم من أن هناك نطاقا ضيقا يكون فيه ما هو قانوني شيئا عادلا»

المؤلف

1

كان أرسطو (384 - 322 ق. م) يعتقد، على غرار أفلاطون، أن هناك اختلافات جذرية تفصل بين الناس، وترجع تلك الاختلافات إلى تباين قدراتهم الطبيعية. ففي الوقت الذي يكون فيه بعض الأشخاص مؤهلين لممارسة الحكم أو المشاركة فيه، لا يصلح آخرون - وهم غالبية البشر - سوى أن يكونوا محكومين. بحسب رأي أرسطو، وأفلاطون أيضا، فإن العلاقة الصحيحة التي ينبغي أن تسود بين هذين الصنفين من البشر (يتألف الصنف الأخير، وفقا لأرسطو، من فئات متعددة مختلفة، منها النساء، والأطفال،

والناس الذين يصلحون بطبيعتهم لأن يكونوا عبيدا بسبب قدراتهم العقلية المحدودة) هي علاقة الأمر والطاعة. ولكن، كما يرى أرسطو، فالعلاقات بين الناس غير المتساوين جذريا بعضهم مع بعض ليست الموضوع الرئيسي للعدالة. يطبق مفهوم العدالة في نظرية أرسطو بالأساس على مجموعة العلاقات التي تسود بين الأشخاص الأحرار والمتساوين بعضهم مع بعض نسبيا - فيما تؤدي هذه العلاقات دورا ضئيلا للغاية في الجدل الذي يدور في «الجمهورية».

يُستمد المصدر الأساسي لنظرية أرسطو في العدالة من الفصل الخامس من كتابه (الأخلاق النيقوماخية)، وهو كتاب جاء قبل، ويعد ظهيرا لكتابه الآخر (السياسة) بحسب التسلسل الزمني لشرح مؤلفاته. يُعد كتاب (الأخلاق) بالأساس استقصاء لطبيعة الحياة البشرية الصالحة، وخصوصا الفضائل التي هي جزء لا يتجزأ منها. تُطرح تفصيلات نظريته في العدالة ضمن هذا الإطار الواسع جدا (كما يراه هو).

في مُستهل كتابته، يتجشم أرسطو عناء التمييز بين العدالة «الكاملة» (أو العامة) والعدالة «الجزئية» (أو المحددة). يقول أرسطو معبّرا عن أحد المعاني التي تنطوي عليها العدالة: «إننا نصف الأشياء بأنها عادلة عندما تؤدي إلى السعادة وتضمن استمرارها أو تؤدي إلى تحقيق جوانب من السعادة في الوسط السياسي» (1129b). فالعدالة بهذا المعنى «فضيلة أو براعة تتصف بالكمال... قدر تعلق الأمر بعلاقة المرء بأخ له في الإنسانية» (1129b). هنا يقتبس أرسطو بيتا شعريا «في العدالة تجتمع كل فضيلة» للشاعر ثيوغنيس. إذن فالعدالة الكاملة هي من مزايا شخصية الإنسان، وهي الفضيلة التي يُظهرها البشر في علاقاتهم بعضهم مع البعض مادام هذا التفاعل بين البشر يهدف للارتقاء إلى مستوى الحياة الصالحة ويقود إلى تحقيق السعادة للأفراد الذين ينتمون إلى الوسط السياسي ككل.

مقابل ذلك، فإن العدالة الجزئية لها علاقة بتلك الحصة من المنافع التي ينبغي أن يحصل عليها الأفراد وكذلك الأعباء التي ينبغي عليهم تحملها. من المنافع التي تهتم بها العدالة الجزئية، يذكر أرسطو تحديدا: الشرف، والمنافع المادية، والأمن. على الرغم من أنه يركز على الأعباء

أقل من تركيزه على المنافع، ويبدو واضحا أن العدالة الجزئية تهتم أيضا بحصة الأعباء والأضرار التي ينبغي للأفراد تحملها، وتتحقق العدالة الجزئية عندما يحصل الشخص على حصة غير عادلة سواء من المنافع أو الأعباء.

يشكل قرار أرسطو أن يبدأ مناقشته بهذا التمييز بين الأنواع المختلفة من العدالة مثالا نموذجيا على منهجه الفلسفي ويستدعي ابتعادا عن الاتجاه الفلسفي لأفلاطون. في «الجمهورية»، يؤكد أفلاطون على أن العدالة يجب أن تتخذ شكلا واحدا ليس إلا، إنها هي نفسها دائما في أي نوع من تجلياتها أو في تجلياتها كافة. لهذا يمضي أفلاطون في استقصائه للعدالة ساعيا إلى دحض واستبعاد، أو بمعنى آخر، إظهار ما هو ليس من العدالة في شيء لكي يصل بالتالي إلى نظرة أحادية المعنى عما تكون عليه العدالة. أما أرسطو فهو، مقارنة بذلك، يتقبل احتمال أن تتخذ العدالة أشكالا متعددة متباينة، وبخاصة إمكانية أن يُنظر إليها بطرق متعددة متباينة، وربما كانت كل طريقة من تلك الطرق تُسفر عن حقيقة بالغة الأهمية.

يتسم رأي أرسطو بشأن العدالة الكاملة بالاتساع كثيرا. إنه اعتقاد يتماشى إلى حد ما مع معنى الصواب أو الشرعية في اللغة الإنجليزية الحديثة ويشير إلى نوعية أو خواص الشخصية التي تقود صاحبها لأن يفعل الشيء الصائب، أو بالمعنى الأوسع، ما إذا كان ذلك يتضمن أن يتصرّف المرء بإنصاف أو يعطي حكما سليما بطريقة أو بأخرى. مقارنة بذلك، تكون آراؤه في العدالة الجزئية أضيق من ذلك كثيرا وهي تتماشى تقريبا مع المعنى المألوف للعدالة أو الإنصاف في اللغة الإنجليزية. على الرغم من أن فكرة العدالة الكاملة ذات أهمية كبيرة في كتاباته عن الفضائل، غير أن الموضوع الرئيسي للقسم الخامس من كتاب (الأخلاق النيقوماخية) هو العدالة الجزئية، التي هي جزء من العدالة الكاملة، أي ذلك الجزء الذي له علاقة بالإنصاف. سوف نمضي على خطى أرسطو بأن نركز في هذا الفصل على العدالة الجزئية، أي على ما يمكن أن نسمّيه اليوم «عدالة» بالتحديد، تمييزا لها عن موضوع الحق أو الصواب الذي هو أوسع من ذلك

- لكننا سوف نأخذ بنظر الاعتبار أن معظم مناقشاته تدور حول مفهوم العدالة الكاملة وأنه قد عرّف فكرة العدالة الكاملة معتمدا على فكرة الحياة الصالحة للأشخاص الذين ينتمون إلى الوسط السياسي إجمالا كمرجعية في التفكير. لغرض تبسيط الأمر، سوف نستخدم مصطلح «عدالة» في تناولنا لهذا الموضوع، ونستبعد المصطلح الأكثر تعقيدا «عدالة جزئية».

من المألوف في المناقشات التي تتطرق إلى وجهات نظر أرسطو في العدالة أن يتبع المرء النظام نفسه الذي اتبعه هو في عرض الموضوع. بعد أن يميّز أرسطو بين العدالة الكاملة والعدالة الجزئية والتصريح برغبته في التركيز على النوع الأخير منهما، يمضي للتمييز أيضا بين شكلين من أشكال العدالة، وهما عدالة التوزيع وعدالة التصحيح. بعد ذلك يناقش عدة موضوعات أخرى: العلاقة بين العدالة والتعامل بالمثل، والعدالة بالمعنى السياسي، وغير ذلك. كان معظم المفسّرين قد ركزوا اهتمامهم على تعليقات أرسطو حول عدالة التوزيع وعدالة التصحيح، حيث تعاملوا مع الموضوعات التي تأتي بعدها كملاحق، على الرغم من حقيقة أن هذه المناقشات التي تأتي لاحقا تشغل حوالي ثلثي النص الذي كتبه أرسطو إجمالا. لقد قاد هذا المنهج إلى تعقيدات جمة، وبخاصة لدى التطرق إلى مناقشات أرسطو للعدالة والتعامل بالمثل. كان كثير من المفسرين قد استنتجوا أن في هذه المناقشات شيء من الغرابة. وقرر البعض منهم أنها في غير مكانها المناسب تماما، فهي تشكل استطرادا ربما كان من الأفضل لو جاء في مكان آخر وليس ضمن سياق مناقشته للعدالة.

في الواقع، تقع مناقشة أرسطو للعلاقة بين العدالة والتعامل بالمثل في الصميم من نظريته عن العدالة ككل بمعناها الذي يدل على الإنصاف في توزيع الحصص على الأفراد. يشكل مفهوم التعامل بالمثل النقطة المحورية التي تربط أفكاره عن العدالة (الجزئية)، بكل ما يرافقها من شد وجذب والشروط التي تخضع لها تلك الأفكار. إذن قبل تفحص أفكاره في عدالة التوزيع وعدالة التصحيح، سوف نتريث قليلا لنفهم الطبيعة الأساسية لتصوّر أرسطو عن التعامل بالمثل.

يفتتح أرسطو مناقشته للعلاقة بين التعامل بالمثل والعدالة بأن يشير إلى أن «البعض يعتقدون... أن التعامل بالمثل يكون - دون أي تحفظ - شيئا عادلا لأن الفيثاغوريين(*) قد عرّفوا العدالة قطعا بأنها تعامل بالمثل» (1132b). ويسارع أرسطو مفترضا أن هذا الفهم للعدالة لا يمكن أن يكون صحيحا، لأن التعامل بالمثل، في كثير من الحالات، ليس مرادفا لما هو عادل. على سبيل المثال، إذا ضرب مواطن عادي ضابط شرطة أو موظفا في الدولة أثناء أداء الأخير لواجبه الرسمي لن تتحقق العدالة بمجرد أن يرد الموظف على الضربة بالمثل. وكذلك لن تتحقق العدالة إذا رد مواطن عادي على ضربة تلقاها من موظف يقوم بتنفيذ واجباته الرسمية. يبدو أن المغزى الذي يقصده أرسطو أنه، عندما تتخذ علاقات الأطراف تسلسلا هرميا أو غير متكافئ على نحو ما، لن تكون العدالة تعاملا بالمثل - أو، على نحو أدق، لن تتخذ صيغة (كما سبق أن أسميناها) التبادل المتوازن، التي تستلزم أن يتبادل المرء المنافع أو الأضرار ذات القيمة المتساوية مع غيره.

يبدو أن كثيرا من القراء قد استنتجوا أن استبعاد أرسطو للرابطة الفيثاغورية بين العدالة والتعامل بالمثل يشكل نهاية المطاف، وأن الاستنتاج الوحيد الذي أراد أن يقود قراءه إليه هو أن العدالة لن تتحقق أبدا في حالة التعامل بالمثل. لكن هذا الاستنتاج لا يتلاءم أبدا مع النص الذي نحن بصدده. بعد تناول المسائل التي وردت آنفا، يطرح أرسطو بعض النقاط من خلال المقطع التالي في سياق تساؤله الافتتاحي عن الطريقة التي ينبغي أن نفهم بها العدالة بشكل لا لبس فيه:

> نرى في التعاملات التي تستند إلى التبادل المشترك أن ما يجمع بين تلك التعاملات هو هذا النوع من العدالة، أي التعامل بالمثل تحديدا بما يتوافق مع نسبة معينة لا وفقا لمساواة حسابية، في حقيقة الأمر من خلال الجزء الذي يتناسب مع العطاء تتعزز علاقات الناس في المدينة بعضهم

(*) الفيثاغورية Pythagoreanism: مجموعة أو مدرسة تتبنى معتقدات باطنية وميتافيزيقية تعود بالأصل إلى العالم فيثاغورس وقد تأثرت معتقداتهم بعلم الرياضيات. نشأت هذه المدرسة الفكرية في القرن الخامس ق. م. وتأثرت بها الأفلاطونية إلى حد كبير [المترجم].

> مع البعض. يسعى الناس إما للرد على فعل الشر بالشر ـ لأنهم إن لم يفعلوا ذلك يعتبرون أنفسهم قد انحطوا إلى مستوى العبيد ـ وإما أن يردوا على فعل الخير بالخير، لأنهم إن لم يفعلوا ذلك لن تكون هناك مساهمة متبادلة، وعن طريق المساهمة المتبادلة تتماسك علاقات الناس بعضهم مع بعض (1132b - 1133a).

لنناقش هذه الآراء المهمة جدا بشيء من التفصيل. ما المغزى الذي يحاول أرسطو التعبير عنه في هذا المقطع؟

أولا: يربط أرسطو العدالة مع «التعامل بالمثل بما يتوافق مع نسبة معينة» وليس مع «ما يزعم أنه» التصوّر الفيثاغوري للتعامل بالمثل باعتباره تبادل أشياء ذات قيم متساوية حسابيا. بعبارة أخرى، فهو تبادل عادل إذا كانت الأشياء المتبادلة تتناسب مع الاستحقاقات أو المؤهلات، أي مساهمات الأطراف في عملية التبادل. إذا كانت الأطراف المعنية متساوية تماما وتشترك في علاقة تبادل بعضها مع بعض عندها تتحقق العدالة حين تكون قيم المنافع التي يتبادلونها متساوية. في هذه الحالة تصبح العلاقة العادلة بين الطرفين هي علاقة تبادل متوازن. أما إذا لم يكن الطرفان، من ناحية أخرى، متساويين في الكفاءة أو المؤهلات التي تتلاءم مع تعاملهما، عندئذ تتحقق العدالة عندما تكون المنافع المتبادلة مختلفة القيمة بما يتناسب مع اختلاف استحقاقات الطرفين. في هذه الحالة فإن العلاقة العادلة بين هذه الأطراف هي علاقة تبادل غير متوازن، حيث يتحدد مقدار عدم التناسب من خلال المقارنة بين استحقاقات كل طرف. إذن تصبح العدالة مسألة تعامل بالمثل إلى حد كبير، على الرغم من أن ذلك التعامل بالمثل لا يكون بالضرورة من النوع «الحسابي» (كما يسمّيه أرسطو) أو المتوازن.

ثانيا: يركز أرسطو هنا على الصفات الجماعية التي تربط الناس بعضهم مع بعض لأغراض التبادل. يشكل الوسط السياسي بالمعنى الحقيقي المتعارف عليه الآن، برأي أرسطو، رابطة تتأسس على تعاملات مشتركة تتيح لأفرادها تحقيق الازدهار والاكتفاء الذاتي كجماعة. تتألف مثل هذه الرابطة من أشخاص ولدوا أحرارا وتربط بينهم علاقات مساواة نسبية، على الأقل

بمعنى أن لا أحد منهم له حق طبيعي لأن يُصدر الأوامر إلى أي شخص آخر لكي يلبي طلباته. هناك بعض الفئات من البشر غير المتساوين، على الأقل نسبيا، مع الأفراد الذين يشكلون وسطا سياسيا، مثل النساء، والأطفال، والعبيد، ولا يُعتبر هؤلاء أطرافا ضمن نظام العدالة الذي يخطط له أرسطو على أساس التبادل المتناسب. مثلما سوف نرى لاحقا، هناك وضع مشروط تكون فيه علاقات الأشخاص البالغين الأحرار وأولئك الذين هم بطبيعتهم، كما يعتقد أرسطو، أدنى مستوى منهم إما علاقات عادلة وإما غير عادلة، ولكن المفهوم الجوهري وغير المشروط للعدالة لا يطبق إلا على علاقات التبادل المتناسب بين أشخاص متساوين نسبيا.

إذن، تبعا لرأي أرسطو تهتم أفكار العدالة ـ ذلك النوع من العدالة الذي بمعنى الإنصاف في توزيع حصص الأفراد ـ أساسا بعلاقات الأشخاص الأحرار والمتساوين، بمعنى أن أي واحد منهم لا تؤهله طبيعته لأن تكون له سلطة على أي إنسان آخر. وتركز هذه الأفكار على الحصص التي يحصل عليها الأفراد ـ سواء كانت من المنافع، مثل مظاهر الشرف، والأشياء المادية، والأمن، أو هي من الأعباء والأضرار. وما ينبغي أن يربط بين مفاصل أي نظرية وافية عن العدالة هو مفهوم التعامل بالمثل.

2

يقسم أرسطو العدالة ـ بمعنى الإنصاف في توزيع حصص الأفراد ـ إلى شكلين: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح. يعتمد هذان النوعان من العدالة على متغيرين أساسيين لهما صلة بمفهوم التعامل بالمثل. دعنا نلقِ أولا نظرة على العدالة في التوزيع.

يفتتح أرسطو موضوع عدالة التوزيع بالقول إنها:

> تتجلى في توزيع مظاهر الشرف، والملكية، أو أي شيء آخر يجري توزيع حصص منه على أفراد ينتمون إلى وسط معين. لأن الناس، في مثل هذه الحالات، ربما يحصلون على حصص مساوية أو غير مساوية لحصص الآخرين (1130b).

هذا الرأي الذي يأتي في مستهل مناقشاته يخضع لشرطين مهمين. أولا: على الرغم من أن أرسطو مهتم أساسا بالعدالة في سياق الوسط السياسي، غير أن الرابطة السياسية لا تشكل النوع الوحيد من الروابط التي تستند إلى التبادل المشترك بين الأشخاص المتساوين نسبيا. يطبق مفهوم عدالة التوزيع على أي نوع آخر من الروابط، وليس على النظام السياسي فقط. ثانيا: إن المصطلحات التي تُرجمت هنا بأنها «مساو» و«غير مساو» هي في النص الأصلي isos وanisos، وكثيرا ما تترجم ضمن بعض السياقات بمعنى «منصف» و«غير منصف». لذا يبدو أن أرسطو في واقع الأمر أراد القول إن الإنسان ربما يحصل على حصة منصفة أو غير منصفة مقارنة بالحصة التي يحصل عليها غيره، وليس بالضرورة أن تكون الحصة «المنصفة» هي حصة «مساوية».

يشرح أرسطو الفكرة العامة للعدالة في التوزيع من خلال وصف مبسط. ينطوي العدل، مثلما يشير، على توافر أربعة شروط على الأقل، هي بالتحديد: أن يكون هناك شخصان وحصتان. تتحقق عدالة التوزيع عندما «يُنظر إلى شخص معين بالطريقة نفسها بالضبط التي يُنظر بها إلى شخص غيره، وكذلك أن يُنظر إلى شيء معين بالطريقة نفسها بالضبط التي يُنظر بها إلى شيء غيره» (1131a)، أي أن يكون التناسب بين الأشياء موضوع البحث مماثلا للتناسب بين الأشخاص. إذا كان الشخصان متساويين فينبغي أن تتساوى حصة كل منهما من منظور العدالة في التوزيع. أما إذا لم يكونا متساويين فمن العدل ألا تتساوى حصة كل منهما بما ينسجم مع التفاوت بينهما. (علينا أن نأخذ في الاعتبار، على سبيل المثال، أن جميع الأشخاص، وفق رأي أرسطو، الذين يشتركون في تعامل معين يتطلب عدالة في التوزيع هم متساوون «نسبيا»، أي أنه لا أحد منهم تؤهله طبيعته لأن تكون له سلطة على الآخرين. ولكن على الرغم من ذلك، فهؤلاء الأشخاص المتساوون نسبيا ربما، مثلما يحدث أحيانا، لا يكونون متساوين في الأهلية أو الاستحقاق).

لا يقدم أرسطو سوى وصف تجريدي جدا للأساس الذي ينبغي بناء عليه تقرير ما إذا كانت المساواة بين الناس موجودة أو لا. إنه يقول:

> يعترف الجميع بأنه ينبغي تطبيق العدالة، خلال توزيع الحصص، على أساس الاستحقاق (أو الأهلية)، على الرغم من أن الجميع لا يتفقون على المعيار ذاته الذي يمكن أن يقرر الاستحقاق. يدعي الديموقراطيون أن هذا المعيار ينص على أن الإنسان يولد حرا، ويقول الأوليغاركيون إنها الثروة وفي بعض الأحيان الولادة، أما الأرستقراطيون فيقولون إنها الفضيلة أو البراعة. (1131a).

في مناقشته هنا، لا يبذل أرسطو أي محاولة للحكم على هذه المعايير البديلة التي تحدد الاستحقاق. تُترك تلك المهمة إلى كتابه «السياسة»، وهو عمل يبدو أنه نتاج مرحلة لاحقة تميزت بأهميتها البالغة في سياق تفكيره. في القسم الخامس من «الأخلاق النيقوماخية» يقدم أرسطو هيكلا أوليا فقط للتفكير في مسائل تتعلق بعدالة التوزيع.

مع ذلك لا يبقى أرسطو صامتا تماما بشأن الأساس الذي ينبغي أن تجري اعتمادا عليه عملية توزيع عادلة. بعد التصريح بأن «العدالة في توزيع الممتلكات العامة يحكمها دائما التناسب الذي جرى وصفه سابقا»، يمضي أرسطو قائلا:

> إذا حصل توزيع للأموال العامة يجب أن يتم ذلك بما يتناسب مع المساهمات التي يقدمها الأفراد، ويحصل الظلم الذي يتناقض مع هذه العدالة عند عدم الالتزام بمبدأ التناسب. (1131b).

يفترض أرسطو هنا أن نظرية العدالة في التوزيع، على الأقل في حالة الأموال، تشير إلى استنتاج واضح، وهو على وجه التحديد أن المساهمين في المشروع العام ينبغي أن يحققوا بعض المكاسب التي تتناسب مع مساهماتهم التي يقدمونها في ذلك المشروع.

على الرغم من أن أرسطو يبدو واضحا في القول إن فكرة عدالة التوزيع يمكن أن تُطبّق على كثير من نماذج المشاريع العامة، بيد أن النموذج الأكثر أهمية بالنسبة إليه هو الرابطة السياسية. تتألف الرابطة السياسية من مجموعة من الأشخاص الذين يتشاركون في

حياة عامة من أجل الحفاظ على اكتفائهم الذاتي وعيش حياة كريمة. لا تصبح هذه الغايات قابلة لأن تتحقق إلا عن طريق المساهمات التي تتباين بالضرورة في نوعياتها. يعتبر إنتاج أشياء مادية نافعة من أنواع المساهمة، وكذلك توفير الخدمات. ولكن، مادام الازدهار البشري يتحقق عبر المشاركة في طيف من الفعاليات - ومن بينها، النشاطات التي ترتبط بالصداقة مثلا - فلا يمكن للأهداف التي تسعى إليها رابطة سياسية معينة أن تتحقق ما لم تتكامل هذه المساهمات الاقتصادية مع مجموعة من المساهمات الأخرى التي تختلف في النوع عن المساهمات الاقتصادية.

يبدو من المعقول إذن أن يستنتج المرء، مادام من غير الممكن أن تتحقق أهداف الوسط السياسي إلا عبر مساهمات متباينة الأنواع، أن تكون الاختلافات في الرأي حول أساس الاستحقاق ضمن هذا الوسط، هي في جوهرها، اختلافات بشأن القيمة المقارنة لأشكال متباينة من المساهمات في المشروع العام الذي يتبناه الوسط السياسي. مثلما يتضح من خلال الفصل الذي كرّسه أرسطو للعلاقة بين العدالة والتعامل بالمثل، فهو يبدو واعيا إلى أن من الصعوبة عقد مقارنات ذات مغزى تركز على الناحية الكمية بين قيم الأشياء التي تختلف في النوعية (1133b). في علاقات التبادل بين الناس الذين ينتجون سلعا مختلفة، يمكن معالجة هذه الصعوبة باستخدام النقود، فهي تمكننا من قياس قيم سلع متباينة الأنواع اعتمادا على معيار واحد. وهذا هو السبب الذي يجعل في الإمكان الخروج باستنتاجات مؤكدة في نظرية عدالة التوزيع في حالات توزيع الأموال. أما في حالة المساهمات ضمن الوسط السياسي والتي يصعب تقييمها وفقا لشروط مالية، فلا يتوافر بسهولة مثل هذا المعيار المتفق عليه. وربما كان هذا هو أحد الأسباب في «كثرة النزاعات وتصاعد الشكاوى نتيجة حصول أشخاص متساوين على أشياء غير متساوية القيمة، أو حصول أشخاص غير متساوين على أشياء متساوية» (1131a). في غياب معيار متفق عليه يمكن الاحتكام إليه في حسم ادعاءات المتنافسين، ربما كانت مثل هذه النزاعات حتمية.

يبدو أن من الأمور التي تدعم نظرية أرسطو في عدالة التوزيع ما صار يعرف لاحقا بمبدأ المساهمة، والذي ينص (بشكل أو بآخر) على أن من العدل والإنصاف أن يحصل الناس على مكاسب نتيجة مشاركتهم في مشروع عام على أن تتناسب في القيمة مع المساهمات التي يقدمونها ضمن ذلك المشروع. ويبدو أن بعض، وليس جميع، من كان يؤيد هذا المبدأ من مفكري القرن التاسع عشر (ومنهم هربرت سبنسر) قد اعتقدوا أن في الإمكان قياس قيم جميع المساهمات كميا بوسائل نقدية monetary، وأن مبدأ المساهمة ربما يُفهم بأفضل صورة من خلال نظام سوق حرة لا تخضع للقيود. ولكن صيغة مبدأ المساهمة التي ربما تُعزى إلى أرسطو تهتم بمجال مختلف تماما عن هذا التصور الذي يعتمد على نظام السوق. في واقع الأمر، فإن وجهة النظر التي لها أهمية كبيرة في نظريته هي أن هذا المبدأ الذي يبدو واضحا، في ظل غياب معيار متعارف عليه من شأنه السماح بمقارنة قيم مساهمات متباينة، لن يؤدي إلى وصفات عملية مماثلة في وضوحها، وأن مثل هذه الوصفات لا يمكن تطبيقها بإنصاف إلا بإجراءات ذات طابع سياسي.

مع ذلك، فإن النقطة الأساسية في أكثر التفسيرات عقلانية لنظرية أرسطو عن عدالة التوزيع تتمثل في صيغة محددة من صيغ مبدأ المساهمة والتي يُنظر فيها إلى مفهوم المساهمة نظرة واسعة وليس ضمن أطر اقتصادية ضيقة.

3

سوف نتطرق الآن إلى آراء أرسطو في عدالة التصحيح. يطبق مفهوم هذا النوع من العدالة، كما يرى أرسطو، على تعاملات ذات طبيعة خاصة تنقسم إلى نوعين. إن التعاملات «الطوعية» هي التي تشارك فيها جميع الأطراف طواعية. يوضح أرسطو هذا الصنف من التعاملات بإعطاء أمثلة ذات خاصية مالية: مثل البيع والشراء، وإقراض الأموال بفائدة أو من دونها، والإيجار، وتوفير الأمن، وإيداع الأموال ائتمانا. أما الصنف الثاني فهو يتضمن تعاملات «غير طوعية». في اللغة الإنجليزية الحديثة يستخدم

مصطلح «تعاملات» في العادة للإشارة إلى تبادلات اختيارية، ولكن وفق رأي أرسطو فإن أي تعامل بين شخصين أو أكثر ينطوي على انتقال منافع أو أضرار بينهما لا بدّ أن يكون خاضعا لمبادئ العدالة.

تنقسم التعاملات غير الطوعية إلى نوعين: تشمل بعض هذه التعاملات، مثلما وصفها أرسطو، نشاطات سرية، مثل السطو، والزنا، والتخريب، والاغتيال، والدعارة، وإغراء العبيد بالهرب من أسيادهم، وشهادة الزور. أما النوع الآخر من التعاملات غير الطوعية فيتضمن استعمال القوة؛ ومن الأمثلة على ذلك: الاعتداء، والاختطاف، والقتل، والسرقة، والتعويق، والتشهير، والسب والقذف.

يبدأ أرسطو بشرح عدالة التصحيح مباشرة بعد إكمال مناقشة عدالة التوزيع فيقول إن «النوع الآخر من العدالة هو النوع الذي يتناول جانب التصحيح» (1131b). ويبدو أنه بهذا القول، علاوة على تصريحه سابقا حين قسّم العدالة إلى شكلين (لا ثالث لهما)، وهما: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح، قد سبب تضليل بعض قرائه، وربما كان هذا سببا رئيسيا في أن يعتبر كثير منهم مناقشاته التي تأتي لاحقا ضمن هذا الفصل - أي، ما يشكل الجزء الأكبر منه - بمنزلة سلسلة من الملاحق التي تعقب جدله المحوري حول العدالة. في واقع الأمر، يطرح أرسطو مسبقا، في سياق وصفه لعدالة التصحيح في التعاملات، تصورا عن التعاملات العادلة. لأن التعاملات لا تستوجب الخضوع للتصحيح إلا عندما ينحرف شيء ما عن مساره الصحيح. حين يركز أرسطو على كل من عدالة التوزيع وعدالة التصحيح، يبدو أن ما كان يفكر فيه هو ذلك النوع من العدالة الذي يتأثر بالإجراءات الناجمة عن وعي ذاتي لـ «الوكيل» الذي تناط به مهمة التوزيع: في عدالة التوزيع، هناك شخص أو أشخاص يكلفون بمسؤولية توزيع ألقاب الشرف، والأشياء المادية، والأمن، أو ما شابه ذلك؛ أما في عدالة التصحيح فهناك قاض أو مُحكّم. لا تكون الإجراءات التي تقوم بها جهة معينة بوعي ذاتي، في الحالة الأخيرة، مطلوبة لأغراض العدالة إلا حين تفتقر التعاملات التي يُراد تصحيحها إلى العدالة.

دعنا نتأمل أولا عدالة التصحيح في علاقتها مع تعاملات طوعية. لغرض استيعاب تصوّر أرسطو لهذا النوع من العدالة، علينا في البدء أن نفهم أفكاره بخصوص التعاملات العادلة، والتي كان قد تناولها في الفصل

الذي كرّسه للعلاقة بين العدالة والتعامل بالمثل. لهذا علينا أن نمضي قليلا في سبر أغوار رأيه (الذي نوقش في القسم 1 سابقا) والذي يتضمن القول إن العدالة «بلا قيد أو شرط» تعني التبادل المتناسب.

على الرغم من أن أكثر النقاط دقة في آراء أرسطو تتجاوز نطاق هذا الكتاب، فإن الخطوط العامة في وجهات نظره تمتاز بالسهولة بما يكفي. يوضح أرسطو فكرته العامة عن التبادل الذي يقوم على التعامل بالمثل ويحصل على أساس نسبة محددة بإعطاء سلسلة من الأمثلة: عامل بناء وإسكافي يتبادلان منزلا مقابل بعض الأحذية؛ وطبيب وفلاح؛ وإسكافي وفلاح. من أجل أن تتصف أي عملية تبادل بالعدل والإنصاف، لا بدّ أن يكون أي طرف ضمن هذه الأزواج متناسبا مع الطرف الآخر. يقول أرسطو تحديدا إن التبادل المتناسب سوف يتحقق حتما عندما «يتساوى إنتاج الإسكافي مع إنتاج الفلاح وذلك بعد أن يكون الفلاح مساويا للإسكافي» (1133a). يفترض أرسطو أن المنتجين الحرفيين الذين يعملون في مهن أو أعمال تجارية مختلفة هم غير متساوين من منظور بعض الاعتبارات التي تتيح إجراء مقارنات بينهم، لأن «الأمر لا يتعلق بعقد صفقة بين طبيبين، ولكن بين طبيب وفلاح، وبصورة عامة فإن هؤلاء الأشخاص مختلفون وغير متساوين بعضهم مع بعض» (1133a). كذلك يبدو أنه يفترض أن المنتجات تحتوي على قيمة كامنة وأن في الإمكان إجراء مقارنة ذات مغزى بين قيم منتجات مختلفة النوعية اعتمادا على وسيلة معينة مثل العملة المتداولة.

لنفترض أن القيمة الاعتبارية لعامل بناء (إذا قسناها بأي معيار يتيح إجراء مقارنات بين منتجين حرفيين يعملون في مهن مختلفة) تساوي ضعف قيمة الإسكافي، (ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار، وفق رأي أرسطو، أن عامل البناء، والفلاح، والإسكافي هم جميعا متساوون نسبيا، أي أنهم أحرار علاوة على كونهم متساوين، بمعنى أن أي واحد منهم لا تؤهله طبيعته لأن تكون له سلطة على الآخرين)، إذن وفقا للمعادلة التي وضعها أرسطو، فإن أي مبادلة تحصل بينهما بإعطاء أحذية مقابل منزل سوف تعتبر منصفة إذا كانت القيمة الكامنة للأحذية التي يحصل عليها عامل

البناء هي ضعف قيمة المنزل الذي يُعطى للإسكافي. عندئذ تصبح العلاقة بين عامل البناء والإسكافي، والتي نسبتها 2: 1 متوافقة مع العلاقة بين عدد الأحذية والمنزل، والتي نسبتها 2: 1 أيضا.

لا يفسر أرسطو الأساس الذي بناء عليه تُحدَّد القيم النسبية لعامل البناء والإسكافي، أو القيم النسبية لأي زوج من الحرفيين أو ممتهني التجارة. غير أن من المعقول الافتراض أنه ربما كان ينظر إلى المساهمات التي يقدمها هؤلاء الحرفيون أو التجار ضمن الرصيد الإجمالي للسلع والخدمات التي تُوفَّر للأفراد الذين ينتمون إلى الوسط السياسي. لنفترض أن عامل البناء في المثال أعلاه ينتج ضعف ما ينتجه الإسكافي، فمن شأن الإنتاجية العالية لعامل البناء أن تعلل القيمة الاعتبارية العليا التي يكتسبها بالمقارنة مع الإسكافي. وهي تفسر أيضا السبب الذي يجعل عامل البناء، قدر تعلق الأمر بالعدالة، يستحق أن يحصل من الإسكافي على عدد من الأحذية تساوي قيمتها ضعف قيمة المنزل الذي يعطيه في المقابل للإسكافي. يسهم عامل البناء في توفير قيمة مضاعفة ضمن الرصيد الإجمالي من المنافع، ولذلك فمن العدل أن يستحق الحصول على ما قيمته ضعف قيمة ما يحصل عليه الإسكافي. هذا، كما نرى، هو ما كان يقصده أرسطو بـ «التعامل بالمثل بما يتوافق مع نسبة معينة وليس مع مساواة حسابية». إذن، فالتبادل المتناسب، في هذا السياق، هو شكل من أشكال مبدأ المساهمة الذي يُفسّر فيه مفهوم المساهمة بمعناه الواسع، وهو المبدأ نفسه الذي يبدو أنه يدعم نظريته في عدالة التوزيع.

والآن يمكننا أن نعود إلى وصف أرسطو لعدالة التصحيح في التعاملات، وهي تمثل شكلا من العدالة يستند إلى افتراض تحقق شيء من العدالة في التعاملات، وفي ذلك نوع من الابتعاد غن مبدأ أرسطو في التبادل المتناسب. تعتمد عدالة التصحيح في الأساس على ما يسميه أرسطو مساواة «حسابية»، وليس على المساواة التناسبية. على العكس مما نجده في صيغة العدالة التي تستند إليها التبادلات المشتركة وتؤدي إلى تماسك العلاقات في الوسط السياسي، وعلى العكس مما نجده في عدالة التوزيع، لا يكون للقيم النسبية ـ في عدالة التصحيح ـ لمساهمات الأطراف

ضمن الرصيد الإجمالي للوسط السياسي دور في تحديد ما يشكل عدالة تصحيح. «ليس هناك فرق فيما إذا مارس رجل طيب الغش مع رجل سيئ أو ما إذا غش رجل سيئ رجلا طيبا، ولا فيما إذا كان من يقترف جريمة الزنا رجلا طيبا أو سيئا» (1132a). عندما يغش أحدهم شخصا آخر، فكأن هناك خطا فاصلا صار يقسم شيئا ما إلى جزأين غير متساويين، حيث يكون الجزء الأكبر من نصيب مرتكب الجرم بينما يحصل الضحية على الجزء الأصغر. إن القاضي الذي يُطلب منه تصحيح حالة الظلم سوف يأخذ الكمية الزائدة من جانب مرتكب الجرم ويعيدها إلى جانب الضحية، من دون النظر إلى شخصيات الأطراف أو قيمة مساهماتهم.

يتمثل افتراض أرسطو في أن القيمة الاعتبارية للأطراف المشتركة في نزاع معين (تتحدد هذه القيمة من خلال قيمة مساهماتهم ضمن المشروع العام) تؤخذ مسبقا في الاعتبار لدى تحديد حصص الأشياء المادية التي كانوا يمتلكونها قبل حصولٍ التعامل غير العادل. عندها سوف يحصل انحراف عن العدالة إذا ما أُخذ هذا العامل في الاعتبار مرة أخرى في حسم نزاعهم. إن الفرضية التي تستند إليها عدالة التصحيح هي أن كل طرف كانٍ يمتلك حصة منصفة قبل أي تعامل غير عادل. ينبغي أن يكون هدف المُحكم أو القاضي أن يعيد التوازن الذي كان موجودا سابقا بين الأطراف قبل وقوع الظلم. ويفعل القاضي هذا بأن يجرّد الطرف الذي استفاد من مكسب حصل عليه دون عدل وتعويض الطرف المتضرر عن أي خسارة لحقت به دون عدل. في الشروط التي سبق أن افترضناها في فصل سابق من هذا الكتاب، كان المبدأ الذي يكمن في نظرية أرسطو عن عدالة التصحيح فيما يتعلق بالتعاملات الطوعية يعتمد على مفهوم التبادل المتوازن.

والآن يمكننا الانتقال إلى أفكار أرسطو عن عدالة التصحيح فيما يتعلق بالتعاملات غير الطوعية. كان كثير من الباحثين قد افترضوا أن أرسطو، في نظريته عن العدالة، لم يكن لديه أي شيء يقوله عن مسائل العقوبة أو العدالة الجزائية، وهي نقطة اعتبرها عدد غير قليل من هؤلاء الباحثين في أحسن الأحوال مثيرة للاستغراب، وفي أسوأ الأحوال تقصيرا. في حقيقة الأمر، يبدو أن السبب الذي كان وراء مثل تلك الغرابة المفترضة هو أن تنتشر هذه النظرة، والتي في الإمكان تعقب آثارها على الأقل إلى

طبعة متداولة بشكل واسع النطاق كانت قد صدرت في سنة 1926 من كتاب «الأخلاق النيقوماخية»، إلى الحد الذي وصلت إليه. ربما يتضح وجه الالتباس الحاصل إذا علمنا أن هناك نزعة إلى فرض صيغة حديثة للتمييز، والتي تسبب اقتراف مفارقة تاريخية، بين الجرائم والجنح على كتابات أرسطو، مع أن أرسطو عاش في مجتمع لم يكن يمارس مثل هذا التمييز. لكن يبدو واضحا بصورة كافية أن أرسطو، على الرغم من أنه يعطي أمثلة قليلة توضح أفكاره عن العدالة الجزائية، كان يفكر في العدالة الجزائية ضمن سياق مناقشاته لكل من التبادل المتناسب (وهو الأساس الذي يستند إليه تفكيره في العدالة الجزائية عموما) وعدالة التصحيح. إن مصطلح to antipeponthos الذي يُترجم إلى «تعامل بالمثل»، يعني حرفيا «أن يتحمل المرء تبعات التصرفات التي قام بها» وهذا قريب جدا في المعنى من القاعدة المعروفة للتعامل بالمثل في العدالة الجزائية، «العين بالعين، والسن بالسن...». في البداية تقريبا من مناقشة أرسطو للعدالة كتعامل بالمثل، نجده يشير إلى قانون رادامانثايس (*) (الابن الأسطوري لزيوس وأوروبا): «إذا عانى الإنسان من تبعات الأعمال التي اقترفتها يداه تكون العدالة بشكلها الصحيح قد تحققت» (1132b)، وذلك على الرغم من أنه لا يؤيد التفسير الفيثاغوري لهذا القانون. حين يقول أرسطو إن التعامل بالمثل بشكله المتوازن المبسّط غير كاف لأن يُطبق كقانون للعدالة في حالة رجل عادي يضرب موظف دولة، يبدو أنه يفترض أن شكلا من العقاب الذي ينبغي أن يلحق بذلك الرجل سوف يكون عادلا. مثلما ورد في مناقشته التي تناول فيها عدالة التصحيح (سوف نطلع على المزيد من التفصيلات بشأنها لاحقا) يؤكد أرسطو قائلا:

> عندما يضرب إنسان شخصا آخر ويتعرض الآخر للضرب، وعندما يقتل إنسان شخصا آخر ويتعرض الآخر للقتل، فإن التصرف الذي حصل والمعاناة التي نتجت ينقسمان إلى نسب غير متساوية، ويحاول القاضي أن يوازن بين المكسب والخسارة بأن يستقطع شيئا من المكسب. (1132a).

(*) رادامانثايس Rhadamanthys: في الأساطير الإغريقية كان ملكا حكيما، وهو ابن زيوس وأوروبا. تشير الكتابات القديمة إلى أنه احد الذين يحاكمون الموتى. وكان يحكم كريت، وقد شرع في هذه الجزيرة قوانين شهيرة، يعتقد أن سكان إسبارطة قد نسخوها (المترجم).

يوحي جدل أرسطو هنا برأي محدد هو أن الرد العادل على الجريمة يتمثل في إعادة التوازن الذي تخلخل نتيجة لارتكابها، وهو رأي كان يشكل، في زمن أرسطو، منهجا في التفكير يهيمن على موضوع العدالة الجزائية. ويبدو واضحا للعيان أن أرسطو لم يتجاهل ذلك.

كما في حالة التصرفات الطوعية التي تنحرف عن مسارها وبذلك فهي تحتاج إلى التصحيح، يفترض أرسطو هنا أن كل طرف من الأطراف المعنية، قبل أي تعامل غير طوعي، يمتلك نصيبه المنصف من أي أشياء مادية ربما جرى التعامل بها. كذلك يوحي نمط تفكيره بشأن عدالة التصحيح في التعاملات غير الطوعية بأن الأطراف المعنية، قبل «التعامل» موضوع البحث، تربط بينها علاقة تقوم على العدالة. يرى أرسطو أن من البديهي اعتبار السرقة، والاعتداء، والجريمة، وغيرها من الأعمال التي يتسبب فيها مرتكب الجرم بإلحاق الأذى بضحية كارهة أو جاهلة هي من الأمور غير العادلة.

حين يُطبق مفهوم عدالة التصحيح على التعاملات غير الطوعية، «يؤخذ في الاعتبار أن الجميع متساوون، وما إذا كان أحد الأطراف قد سبب ظلما أو كان الآخر قد عانى منه» (1132a).

في حالة قيام شخص بالاعتداء على آخر وإلحاق جرح به أو قتله، سوف تتحقق هذه المساواة - أو إعادة التوازن - حين يتحمل المعتدي في المقابل نوعا من الأذى أو الضرر. لا يقدم أرسطو معادلة تحدد بشكل دقيق نوع أو مقدار الضرر الذي ينبغي أن يلحق بالمعتدين. وفق رأيه، فالشيء المهم هو أن الضرر الذي يسببه الجناة من دون عدل ينبغي الرد عليه بضرر مقابل يفرض عليهم، «لأنهم (أي الضحايا) في حال عدم حصول ذلك سوف يعتبرون أنفسهم ينحطون إلى مستوى العبيد» (مقتبس أعلاه). ولكن كما يفترض أرسطو هناك قاعدة عامة يمكن استخلاصها من التجارب وهي أن مقدار العقوبة أو الخسارة التي تفرض على مرتكب الجرم الذي يسبب إلحاق ضرر من دون عدل ينبغي أن يتناسب «حسابيا» (أو بمعنى آخر، يكون مساويا في القيمة) مع مقدار الخسارة أو الضرر الذي سببه.

يمكن أن يكون التفسير الأكثر عقلانية لنظرية أرسطو في عدالة التصحيح، قدر تعلق الأمر بالتعاملات غير الطوعية - أي نظريته في العدالة الجزائية - أنها تستدعي شيئا شبيها بقانون «العين بالعين» أو lex talionis، أو تبادلا متوازنا بشكله الأكثر عمومية. يبدو أن المبدأ الأساسي الذي يدل عليه ضمنا كلا جانبي نظريته في عدالة التصحيح يستمد جذوره من مفهوم التبادل المتوازن.

4

على الرغم من أن فكرة العدالة قابلة لأن تطبق على أي شكل من الروابط بين الأشخاص المتساوين نسبيا والتي تستند إلى التبادل المشترك، فإن الميدان الأكثر أهمية الذي ينبغي أن تسود فيه العدالة هو الوسط السياسي:

> ليس ما نسعى إليه هو مجرد العدالة بالمعنى غير المشروط، ولكن العدالة السياسية أيضا، أي بمعنى آخر عدالة المواطنين الأحرار والمتساوين (تناسبيا أو حسابيا) الذين يعيشون معا ويتطلعون إلى تحقيق رغباتهم. (1134a).

يقسّم أرسطو أيضا ما هو عادل بالمعنى السياسي إلى صنفين: العادل بطبيعته والعادل بالعرف. وكان هذا التمييز مصدرا لإرباك واضح لدى شارحي أرسطو.

يشير التفسير الأكثر انتشارا لاعتقاد أرسطو بشأن ما يعتبر عادلا بطبيعته (أو «الحق الطبيعي») إلى ارتباط ذلك بالتصورات الرواقية، والمسيحية، وتصورات العقلانيين(*) عن القانون الطبيعي(**)، وجميع هذه التصورات تتعامل مع القانون الطبيعي كمعيار أبدي، وشامل، وثابت للعدالة. وفقا لهذه النظرة، تكون نظرية أرسطو صيغة مبكرة - وربما هي الأولى - لتصوّر عن العدالة يستقل عن أي منظومة قانونية محددة،

(*) من العقلانية وهي مذهب يقال فيه إن العقل، من دون أن يكون مؤيدا بالوحي الإلهي، هو الهادي الأوحد إلى الحقيقة الدينية. أو هي نظرية تقول إن العقل هو في ذاته مصدر للمعرفة أسمى من الحواس ومستقل عنها [المترجم].

(**) القانون الطبيعي: شرع أو مبدأ يُزعم أنه مستمد من الطبيعة وليس من قوانين المجتمع، يفرض سلطانه على المجتمع البشري بمعزل عن القانون الوضعي أو بالإضافة إليه [المترجم].

وهذا يدعو إلى تقييم، وانتقاد، وفي بعض الحالات إدانة نصوص قانونية سابقة واعتبارها لا تتماشى مع العدالة.

سوف نرى لاحقا أن هناك في الواقع هالة من الأفكار التي تحيط بنظرية أرسطو في العدالة تهدف إلى الارتقاء بنصوص أي منظومة محددة من القوانين الوضعية المتداولة. بيد أن رأي أرسطو عما هو عادل بطبيعته ليس هو المصدر الأساسي لهذه الهالة الفكرية. لا يوفر ذلك الرأي في أفضل الأحوال سوى بصيص خافت، مقارنة بالأشعة الوهاجة التي ترافق الأفكار الرواقية والأفكار التي جاءت بعدها في القانون الطبيعي. يمكننا رؤية السبب حين نتأمل سمتين مرتبطتين بذلك الرأي:

أولا: على العكس من كثير من الكتاب الآخرين، ومنهم بعض الكتاب اليونانيين المعاصرين له، يصنّف أرسطو ما هو عادل بطبيعته كفرع مما هو عادل بالمعنى السياسي. إذا كان ذلك الرأي مماثلا في أهميته للأفكار الرواقية وما أعقبها من الأفكار التي غالبا ما كانت تقارن به، عندئذ كان من الأجدى لو اعتبر أرسطو ما هو عادل بطبيعته مستقلا عما هو عادل بالمعنى السياسي، أو متقدما عليه في الأهمية بشكل أو بآخر. ولكن بما أنه لا يفعل هذا فهو يوحي بقوة إلى أن مفهومه الخاص عما هو عادل بطبيعته لا يهدف إلى أن يؤدي الدور الذي سوف تؤديه فكرة القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي في كثير من السياقات الفكرية اللاحقة.

ثانيا: يؤكد أرسطو أن ما هو عادل بطبيعته يخضع للتغيير - في الواقع، يكون ما هو عادل بطبيعته خاضعا للتغيير بالقدر نفسه الذي يتغير فيه ما هو عادل بالعرف أيضا (1134b). هذا القول - الذي كان عقبة جسيمة واجهت الشارحين، ابتداء بتوما الأكويني(*) فصاعدا، والذين رأوا في أرسطو مصدر الإلهام لنظرية القانون الطبيعي أو مبتكرا لها - يتناقض مع التصور الاعتيادي عن القانون الطبيعي باعتباره شيئا أبديا لا يتغير.

(*) القديس توما الأكويني (1225 - 1274): قسيس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. له تأثير كبير في الفلسفة الغربية، وكثير من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاق معها، خصوصا في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. يعتبره العديد من المسيحيين فيلسوف الكنيسة الأعظم لذلك تُسمى باسمه العديد من المؤسسات التعليمية [المترجم].

إن أفضل التفسيرات التي تناولت تمييز أرسطو لما هو عادل تشير إلى أمر بسيط نسبيا. يتضمن ما هو عادل بالعرف تلك الأمور التي لا نبالي بمراعاتها في غياب مجموعة قواعد يُتَّفق عليها أو التي تسمى بالأعراف. يقدم أرسطو مثالا عن اختيار حيوان (ماعز أو خروف) يذبح كضحية. وربما نضيف إلى ذلك مثالا آخر عن الاختيار بين أن يسوق المرء سيارته على الجانب الأيمن أو الأيسر من الطريق. ليس هناك فرق في الأصل فيما إذا كنا سوف نختار حيوانا من المعز أو الخراف لنضحي به، وهذا لا يختلف عما إذا كان المرء سوف يختار الجانب الأيسر أو الأيمن من الطريق في رحلته. ولكن حين يتفق على رأي معين يصبح ذلك عرفا شائعا ويكون خرق ذلك العرف ابتعادا عن العدل. في هذه الحال، تتشكل ملامح العدالة والظلم من خلال اتباع عرف معين.

مقابل هذا، يشير ما هو عادل بطبيعته إلى الأمور التي نحرص على مراعاتها، حتى في غياب مجموعة من القواعد المتفق عليها. يبدو واضحا أننا لن نتصرف أبدا بلا مبالاة إزاء أعمال الاعتداء أو الجريمة، حتى إن لم توجد نصوص قانونية تمنع وتعاقب على اقتراف مثل تلك الأعمال. بصورة أكثر عمومية، فإن الأعمال التي تسهم في ازدهار الوضع البشري - تلك التي تؤدي إلى انتشار السعادة وضمان استمرارها في الوسط الاجتماعي والسياسي - تكون عادلة بطبيعتها، بينما لا تكون تلك الأعمال التي تتصرف عن حماية وسعادة الوسط عادلة بطبيعتها. ولأن أنواع الأعمال التي تسهم في حماية وسعادة الوسط السياسي تتباين من زمن إلى آخر ومن موقف إلى آخر، فما هو عادل (وغير عادل) بطبيعته خاضع للتغيير. علاوة على ذلك، وربما كان هذا هو الشيء الأهم في رأي أرسطو، فإن أي وسط سياسي محدد يختلف عن وسط سياسي آخر في بعض الاعتبارات. تختلف الأعمال التي تسهم في حماية وسط سياسي محدد عن الأعمال التي تسهم في حماية وسط سياسي آخر، حتى إن الأعمال التي تعتبر عادلة في وسط معين ربما كانت غير عادلة في وسط آخر. ومع ذلك، ففي أي زمن أو أي ظرف محددين، تكون الأعمال التي تسهم في الازدهار البشري واضحة نسبيا. وكما يقول أرسطو، ليس من الصعب، ربما باستثناء ما يحدث في ظروف هامشية، التمييز بين الأشياء غير العادلة بطبيعتها وتلك التي تكون غير عادلة بالعرف وحده (1134b).

إذا لم يكن تصور أرسطو للقانون الطبيعي يهدف إلى أن يشكل معيارا أبديا، وشاملا، وثابتا للعدالة، فهل يمكن لأي شيء ضمن نظريته أن يتمخض عن معيار قد يلجأ إليه المرء للحكم على ما إذا كانت قوانين متداولة تعتبر عادلة أو غير عادلة؟ أو هل كان مفهوم العدالة لدى أرسطو متطفلا إلى هذا الحد على مفهوم القانون، أي أن العدالة لديه مرادفة فعلا للقانون؟

تفترض بعض النصوص في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» صحة الاستنتاج الأخير. على سبيل المثال، قريبا من بداية القسم (5) من الكتاب يقول أرسطو إن ما هو «عادل» يقع ضمن ما هو شرعي أو مطابق للقانون ومنصف أيضا، بينما يكون ما هو «غير عادل» مخالفا للقانون وغير منصف» (1129a-b) وبعد ذلك بسطور قليلة، يقول: «من الواضح أن جميع القوانين تعتبر عادلة بشكل أو بآخر. لأن القوانين هي نواتج للتشريع، ونحن نعترف بأن كل ما ينتج عن التشريع يكون عادلا» (1129b). إذن، وفق رأي أرسطو، من معاني ما هو شرعي أو قانوني أنه عادل.

ولكن يتضح من خلال جوانب أخرى من مناقشاته أن القوانين الوضعية قد يعتريها النقص، وحتى في بعض الحالات، ربما لا تكون عادلة صراحة، بمعنى العدالة الذي لا يقصد فيه أن يكون ما هو عادل مرادفا لما هو قانوني. (علينا أن نتذكر مثلا أنه ربما جرى تخيل العدالة بطرق مختلفة، كل واحدة منها قد تتضمن جانبا مهما من الحقيقة). يلاحظ أرسطو، على سبيل المثال، أن «القوانين تصدر لتتناول جميع المجالات... فهي تفرض على الناس أن يفعلوا بعض الأشياء وتمنعهم من فعل أشياء أخرى، فالقوانين التي تتأسس على الحق تفعل هذا على نحو صائب، أما القانون المرتجل فهو يفعل ذلك بنجاح أقل» (1129b). يبدو أن أرسطو يعترف هنا بأن القوانين السائدة فعلا تكون في بعض الأحيان خاطئة، حتى في الحالات التي تتضمن حسن نوايا من يشرّعون القوانين. ويشير أرسطو إلى أن حتى القوانين التي تصاغ بأفضل صورة قد يعتريها النقص أحيانا عند تطبيقها على حالات محددة. إن القوانين بطبيعتها ما هي إلا وصفات أو أوامر ذات صفة عمومية، ولكن «هناك بعض الحالات التي من المستحيل

شمولها ضمن نص قانوني يتصف بالعمومية» (1137b). لهذا السبب يمكن أن يتخذ إجراء يهدف إلى تحقيق العدالة والإنصاف وذلك باستبعاد الاستنتاجات التي تعتمد اعتمادا بحتا على القانون عندما يجد القاضي أن القوانين لا معنى لها في حالة محددة. «على الرغم من أن ما هو منصف يكون عادلا، فإن تلك ليست عدالة بالمعنى القانوني، ولكن في ذلك حتما تصحيح لمسار العدالة» (1137b).

إضافة إلى ذلك يقول أرسطو ما يلي:

> يتصور الناس أن القدرة على التصرف بظلم تكمن في أعماق سحيقة من نفوسهم، ولهذا فمن السهل أن يتصرف الإنسان بشكل عادل. ولكن هذا ليس الذي يحصل... كذلك يفترض الناس... أن الأمر لا يتطلب حكمة بالغة لكي يميز المرء بين ما هو عادل وما هو غير عادل، لأنه ليس من الصعوبة فهم تلك الأمور التي توجد قوانين تنص عليها. ولكن لا يحدث إلا مصادفة أن تكون الأفعال المنصوص عليها في القانون مماثلة لتلك الأشياء التي تحتمها العدالة. لكي تتحقق العدالة يجب أن تجري الأفعال تبعا لطريقة محددة وأن يقدم الناس مساهماتهم بطريقة محددة، وإن اكتساب المعرفة اللازمة لأداء هذه الأمور هو أصعب من معرفة ما يجعل الناس يعيشون حياتهم أصحاء (1137a).

في هذا المقطع يبين أرسطو أن القوانين، حتى في أحسن حالاتها، هي طرق للتعبير عن العدالة ولا بد أن تعتريها نواقص متأصلة. لكي يفهم المرء ما هو عادل وما هو غير عادل فذلك يتطلب الحكمة، لا مجرد معرفة بالقانون، لأن القوانين لا تكون عادلة بطبيعتها، ولكنها تصبح عادلة حين تُصاغ ببراعة وعناية وتعقل.

تظهر أبرز التناقضات بين القانون والعدالة عندما يفتقر النظام السياسي إلى الخاصية الأساسية المطلوبة لدعم العدالة «من دون قيد أو شرط»، وهي بالتحديد: العيش المشترك بين أشخاص أحرار ومتساوين نسبيا. وفي حال غياب هذا الأساس للعدالة والقانون:

> لا تصبح هناك عدالة سياسية، ولكن مظهرا من مظاهر العدالة فقط. لأن العدالة لا تتحقق إلا بين الناس الذين لديهم قانون يحكم تعاملاتهم المشتركة، ولا يوجد القانون إلا في المكان الذي يسود فيه الظلم (1134a).

لا بد أن أرسطو كان يفكر هنا في الاستبداد، مثلما يتضح من كلماته التي تأتي بعد ذلك مباشرة. في إمكان الأنظمة الشمولية أن تتبنى قوانينها الخاصة التي تمارس من خلالها الحكم. غير أن هذه القوانين لن تكون بالضرورة تعبيرا عن العدالة لأنها ليست نتاجا لعلاقات أشخاص أحرار ومتساوين نسبيا. من الواضح إذن، بالنسبة إلى أرسطو، أنه لا يوجد ترادف تام بين العدالة والقانون، على الرغم من أن هناك نطاقا ضيقا يكون فيه ما هو قانوني شيئا عادلا.

تعتبر فكرة أرسطو عن الوسط السياسي جزءا لا يتجزأ من نظريته في العدالة، وبخاصة تصوره عن دور التعامل بالمثل في تحقق العدالة، فهذا شيء يقع في الصميم من نظريته في العدالة. يشكل مفهوم الوسط koinonia في واقع الأمر المبدأ الضمني الذي ترتكز عليه مناقشته للتعامل بالمثل. يستعمل أرسطو هذا المصطلح ست مرات في الفصل الذي تطرق فيه إلى التعامل بالمثل وحده، وهو ما يجعل من الواضح جدا أن الوسط هو أحد الأهداف الرئيسية من وراء تطبيق مبدأ التعامل بالمثل. لنتذكر جزءا مما قاله أرسطو في مستهل مناقشته للتعامل بالمثل:

> في الروابط التي تستند إلى التبادل المشترك... فهذا النوع من العدالة، وهو تحديدا التعامل بالمثل بما يتوافق مع نسبة معينة وليس تبعا لمساواة حسابية... هو الشيء الذي تتماسك من خلاله علاقات الناس في المدينة بعضهم مع بعض... لأن... عبر المساهمة المتبادلة تصبح علاقات الناس قوية جدا (1132b - 1133a).

يشير أرسطو إلى النقطة ذاتها التي سبق أن ذكرها في كتابه «السياسة»:

> لا بد أن تكون الأجزاء التي تشكل كيانا متناسقا واحدا مختلفة في النوع. لهذا فإن مبدأ المساواة الذي يتجسد من

> خلال التعامل بالمثل هو المنظور الذي يصلح لكل دولة مدنية polis، مثلما سبق أن ذكرت ذلك في كتاب «الأخلاق»؛ لأن هذا المبدأ يسري بالضرورة على مجتمع من الأفراد الأحرار والمتساوين.
>
> (كتاب «السياسة» ii، 1261a،2)

وفق رأي أرسطو، فكل مجموعة من المبادلات التي تتماشى مع متطلبات العدالة في التعامل تعزز أكثر فأكثر القيم التي يُحتم الوسط على أفراده الالتزام بها، ويشمل ذلك تبادلهم للمنتجات والخدمات. يؤدي التعامل بالمثل إلى تعزيز أهمية المعايير التي تجعل الوسط يتماسك ضمن كيان واحد. كذلك فإن كل إجراء له علاقة بعدالة التصحيح، سواء تم تطبيقه على التعاملات الطوعية التي انحرفت عن مسارها أو على التعاملات غير الطوعية، يساعد على تقوية الأواصر التي تديم تماسك الرابطة بعضها مع بعض، وذلك بتأكيد معاييرها الضمنية وطرق تمييز الأفعال العادلة من غير العادلة. لم يتصور أرسطو أن في إمكاننا استنباط أحكام عن عدالة أو ظلم القوانين المتداولة اعتمادا على قانون طبيعي أبدي وثابت لا يتغير، لأنه لم يعتقد أن مثل هذا القانون الذي يحكم الشؤون السياسية والقانونية يمكن أن يكون موجودا على الإطلاق؛ في الحقيقة يبدو أن أرسطو لم يتخيل حتى فكرة القانون الطبيعي هذه. ولكنه كان يعتقد فعلا أن مفهوم التعامل بالمثل يوفر معيارا ينبغي علينا الاحتكام إليه لتقرير مدى عدالة أو ظلم القوانين، لأن رفاهة أي دولة مدنية تعتمد على ديمومة علاقات التعامل بالمثل.

5

تتكرر في كتابات أرسطو الإشارة إلى أن مفهوم العدالة، من وجهة نظره، يطبق بالأساس على علاقات الناس الأحرار والمتساوين نسبيا بعضهم مع بعض. يضع أرسطو هذه العلاقات في موقع تكون فيه مغايرة بشكل صارم وثابت لعلاقات أشخاص غير متساوين طبقيا. لنتذكر الرأي الذي ورد في مناقشته للعدالة بمعناها غير المشروط: «يسعى الناس إما إلى أن يردوا على الشر بالشر - لأنهم إن لم يفعلوا ذلك يعتبروا أنفسهم ينحطون إلى منزلة

العبيد - أو هم يسعون إلى الرد على الخير بالخير، لأنهم إن لم يفعلوا ذلك لا تكون ثمة مساهمة مشتركة...» (1132b - 1133a). تستمد العلاقات الصحيحة بين الأشخاص المتساوين جذورها من تطبيق التعامل بالمثل، مما يعزز الإحساس بالانتماء إلى الوسط بين أشخاص متساوين نسبيا، مع أنهم يختلفون في الطرق التي يتمكنون فيها من المساهمة في حياتهم المشتركة. وفق رأي أرسطو، تقود ممارسة التعامل بالمثل إلى تماسك الوسط السياسي.

إن تصورات أرسطو عن العدالة ونوع الوسط الذي تتشكل فيه رابطة سياسية تقوم على أسس صحيحة تتناقض كثيرا مع أفكار أفلاطون في هذا الشأن. مثلما ينتقد أرسطو ضمنيا إصرار أفلاطون على أن العدالة ينبغي حتما أن تتخذ شكلا واحدا لا أكثر من ذلك عندما افتتح مناقشته للعدالة بشرح الأشكال المختلفة التي يمكن أن تتخذها العدالة، فهو يوجه الانتقاد أيضا إلى أفلاطون على الادعاء بأن أفضل أنواع الوسط السياسي هو ذلك الذي يحقق أعظم قدر ممكن من المساواة. ولكن على النقيض من هذا، يقول أرسطو في كتابه «السياسة»: «يبدو واضحا، على الرغم من ذلك، أن أي دولة مدنية كلما تقدمت وأصبحت موحدة، لن تعد دولة مدنية أبدا» (ii، 1261a،2). إن أي وسط سياسي يجب أن يتألف من أنواع مختلفة من الأشخاص الذين لديهم قدرات متباينة. ولأن هؤلاء الأشخاص من أنواع مختلفة، فلا بد أن تربط بينهم علاقات تعامل بالمثل تعترف بصحة المعايير التي يستند إليها الوسط وتعمل على تعزيزها.

إننا نرى أرسطو يتطرق في مناقشته للحكم السياسي إلى أمور ذات علاقة بهذا، ويرافق ذلك نقد مماثل لأفلاطون. يقول مقتبسا من أراء أفلاطون ومُلخصا لها:

> كما يُعتبر من الأفضل لو اتخذت الأمور هذا المسار، بمعنى أن الشخص الذي يعمل إسكافيا أو نجارا ينبغي أن يبقى هكذا على الدوام، لذلك في الرابطة السياسية أيضا يبدو واضحا أن من الأفضل لو بقي الأشخاص أنفسهم، إن أمكن ذلك، حكاما أبديين.
>
> (ii، 1261a.2)

ولكن حين ينتقل إلى وجهة نظره الخاصة، يقول:

> وبما أن هذا شيء مستحيل أن يتحقق بسبب المساواة الطبيعية التي يتمتع بها كل المواطنين، وفي الوقت ذاته فإن العدالة تتطلب أن يكون لكل الناس على حد سواء حق مشترك في ممارسة الحكم، سواء كان ذلك امتيازا أو عبئا، في مثل هذه الحالات ينبغي أن تبذل محاولة لمحاكاة الاختلاف الموجود في الأصل بين الناس وذلك بالتناوب على ممارسة الحكم وكذلك الخضوع لسلطة الحكام بين الأشخاص المتساوين بعضهم مع بعض. من هنا سوف يوجد على الدوام بعض الأشخاص الذين يكونون في موقع الحكم بينما يخضع آخرون للحكم، وسوف يحصل أن يخضع حكام زمن معين لحكام زمن آخر والعكس بالعكس، كما لو أن شخصياتهم الحقيقية تتبدل.
>
> (ii،1261a.2)

يمارس التعامل بالمثل دورا أساسيا في تصوّر أرسطو للحكم - من خلال تناوب أشخاص متساوين على ممارسة الحكم والخضوع للحكم - وكذلك في نظريته عن العدالة في التعاملات. في الحالتين، يمارس التعامل بالمثل دورا جوهريا للحفاظ على تماسك الوسط الذي يتألف من أشخاص متساوين، مع أنهم يختلفون نوعيا. من وجهة نظر أرسطو، فإن الوسط السياسي المعافى - دولة مدنية حقيقية - هو الذي يجمع بين مختلف أنواع الأشخاص في وضع يقوم على المشاركة بالمصالح التي تجمعها معايير مشتركة.

على الرغم من أن أرسطو يطبق مفهوم العدالة أساسا على علاقات أشخاص يتمتعون بالحرية ومتساوين نسبيا بعضهم مع البعض فإنه يتفق مع أفلاطون على أن الرابطة الصحيحة التي تجمع بين أشخاص غير متساوين طبقيا تستند إلى علاقات الأمر والطاعة. إن التعامل بالمثل بين أشخاص متساوين نسبيا من جهة، ونظام التسلسل الهرمي بين أشخاص غير متساوين طبقيا من جهة أخرى، هما نموذجان أساسيان للعلاقات البشرية لدى أرسطو.

بغض النظر عن حقيقة أن علاقات الأشخاص المتساوين تقع في صلب نظرية أرسطو في العدالة، غير أنه يطبق مفهوم العدالة أيضا، رغم أن هذا يحصل بمعنى مشروط، على علاقات أشخاص غير متساوين طبقيا، وهي وفقا لرؤيته الخاصة علاقات تسلسل هرمي بطبيعتها. «ليس هناك ظلم بالمعنى الدقيق للكلمة في تصرّف المرء بما هو ملك خاص به»، لأن «العبد والطفل، إلى أن يبلغ هذا سنا معينة ويصبح مستقلا بذاته، كأنهما أجزاء من المرء... ولا أحد يختار عن قصد أن يلحق الضرر بنفسه» (الأخلاق النيقوماخية) 1134b. هنا يعود أرسطو ليؤكد على فكرته الأساسية المتكررة، وهي أن العدالة في جوهرها «تعتمد على القانون، ولا تزدهر إلا وسط الناس الذين يعتبر القانون لديهم مؤسسة طبيعية، أي بمعنى... الذين يتمتعون بالمساواة في التناوب على أن يكونوا حاكمين ومحكومين» (1134b). ومع ذلك فهناك نطاق آخر مهم ينطبق فيه مفهوم العدالة أيضا على علاقات بين رب العائلة والأفراد الذين ينتمون إليها. تكاد العلاقات العائلية – من وجهة نظر أرسطو – بين الزوج والزوجة تكون علاقات تعامل بالمثل بين مواطنين أحرار ومتساوين، لأن النساء، رغم أنهن «لا يتمتعن بموهبة العقل بشكل مساو للرجال»، فهن أفضل كثيرا في مواهبهن من الأطفال أو الأشخاص الذين لا يتمتعون بما يكفي من الكفاءة العقلية حيث يُقدّر عليهم أن يكونوا عبيدا بطبيعتهم. مع ذلك، يستنتج أرسطو أن ما هو عادل بالنسبة إلى السيد الذي يمتلك عبدا والأب الذي لديه طفل يماثل – على الرغم من أنه لا يطابق – ما هو عادل في علاقات الأشخاص الأحرار والمتساوين بعضهم مع البعض.

يبدو أرسطو واضحا في تناوله للمسائل التي تختلف بها العلاقات التي بين السيد والعبد أو بين الأب والطفل عن تلك العلاقات التي بين الأشخاص الأحرار والمتساوين، وذلك بشكل أكبر مما كان واضحا في تناوله لنقاط التشابه ضمن هذه العلاقات. من هنا فإن مضمون ذلك النوع من العدالة التي يتخيل أنها تسود بين الأشخاص غير المتساوين طبقيا يعتمد كثيرا على التخمين. يبدو أن زعمه الأساسي هو أن هناك شيئا شبيها بالعدالة في علاقات الأشخاص غير المتساوين لأن الطرف المتفوق في تلك العلاقة لا يمكن عقلانيا أن يتعمد إلحاق الأذى بالطرف الأدنى.

في النقاش الذي يختتم به بحثه عن العدالة (القسم الخامس من «الأخلاق النيقوماخية»)، يتوسع أرسطو في تناول هذا التشابه ليشمل العلاقة بين الجوانب العقلانية وغير العقلانية من شخصية الإنسان. يلاحظ أرسطو أنه يمكن لجانب معين من جوانب النفس أن يكبح جماح رغبات الجوانب الأخرى. من خلال التلميح لأفلاطون، يقول أرسطو إن بعض الناس سوف يستنتجون أن «هذه الجوانب... ربما يشوبها نوع من العدالة في علاقتها بعضها مع البعض مثل ذلك النوع من العدالة الذي يحصل بين الحاكم والمحكوم» (1138b). في الوقت الذي يتفق فيه أرسطو تماما مع نظرة أفلاطون أن من الصحيح للجانب العقلي من النفس أن يهيمن على الجانب غير العقلي، إلا أن النقطة الأساسية التي ينطوي عليها تلميحه إلى تصوّر أفلاطون للعدالة تتجلى، مرة أخرى، في فصل نظريته هو عن نظرية أستاذه. يُطبق أفلاطون مفهوم العدالة أولا وقبل كل شيء على علاقة التسلسل الهرمي بين جوانب النفس، ولا يطبقها إلا ثانويا (وبالقياس) على علاقة التسلسل الهرمي بين الأشخاص المؤهلين للحكم وأولئك الذين لا يصلحون سوى أن يكونوا محكومين. إنه لا يولي اهتماما كبيرا للمسائل التي تتصل بعلاقات الأشخاص المتساوين ولا يهتم بموضوع المصالح الدنيوية. على الرغم من أن «غرض» العدالة بحسب اعتقاد أفلاطون هو اكتساب الحكمة، إلا أن جوهر «تصوّره» للعدالة يتمثل في وصف العلاقات الصحيحة التي قوامها الأمر والطاعة.

أما نظرية أرسطو في العدالة فهي تقلب هذه الاهتمامات رأسا على عقب. بالنسبة إليه، فإن مفهوم العدالة يطبق بالأساس على علاقات الأشخاص الأحرار والمتساوين والذين لديهم قدرات متباينة تؤهلهم للمساهمة في الوسط السياسي بطرق شتى. ويمكن أن يُطبق هذا المفهوم أيضا على علاقات الأشخاص غير المتساوين طبقيا، ولكن بشكل مشروط، وكذلك على علاقات جوانب الذات مع بعضها بشكل مشروط أكثر من ذلك أو بمعنى أوسع. لا ترتبط العدالة بتصوّر محدد عن العلاقات الصحيحة التي تقوم على الأمر والطاعة، ولكنها ترتبط بمفهوم التعامل بالمثل.

وفقا لآراء أفلاطون، التي ينتقدها أرسطو («السياسة» 1261a)، فإن الدولة المدينية هي مسألة تسلسل هرمي إلى حد بعيد، أو بالأحرى فإنها شيء شبيه بالكيان العسكري. يعكس تصوّر أفلاطون للعدالة هذا الفهم الذي يعتمد على التسلسل الهرمي في الوسط السياسي. أما أرسطو، بالمقابل، فهو يرى أن الدولة المدنية هي تجمّع للأشخاص المتساوين نسبيا، الذين لا يوجد بينهم أحد تؤهله طبيعته دون غيره لأن يحكم الآخرين، وكل منهم ينبغي أن يشارك في الحكم ويخضع للحكم بالتناوب. إن تصوّر أرسطو للعدالة، والذي يستند إلى مفهوم التبادل المتناسب في حالات تشمل العدالة في التعاملات وعدالة التوزيع، ويستند أيضا إلى التبادل المتوازن في حالة عدالة التصحيح في كل من التعاملات الطوعية وغير الطوعية، هو تصور ناتج عن الطريقة المختلفة جذريا التي يفهم بها ما يعنيه الوسط السياسي.

بمعنى أوسع، لقد لعبت الغائية دورا في تفكير أرسطو بشكل اكبر مما هي الحال لدى أفلاطون. كانت فلسفة أرسطو قد تأثرت كثيرا بالتعليم الذي تلقاه مبكرا في علم الإحياء، وأدى اطلاعه على السياقات الحياتية التي قادت نماذج منفردة من نوع أحيائي معين لأن تنمو فتتخذ أشكالا قائمة بذاتها إلى تشكيل اتجاهه الفكري الذي شمل موضوعات أخرى، ومنها السياسة. ورغم هذا، في إطار مقارنة شاملة بين تصوّرات عن العدالة تعتمد على مفهوم التعامل بالمثل - وهو المفهوم الذي يشكل الأساس لكل الأفكار المهمة في العدالة قبل الفلسفة اليونانية - وتصوّرات مثل التي عبّر عنها أفلاطون، التي تفسّر العدالة بما يتماشى مع تحقيق هدف معين أو الوصول إلى مثل أعلى، بالإمكان القول بأن أفلاطون يؤمن بالغائية بصورة أوضح بينما يؤيد أرسطو التعامل بالمثل كأساس ملائم للتفكير في العدالة. لقد جاء أرسطو بنظرية جديدة ذات أهمية كبيرة في العدالة، ولكنه فعل ذلك من خلال التوسّع بمفهوم التعامل بالمثل الذي كان قد لعب دورا مهما في الأفكار الأساسية التي تناولت العدالة باستثناء أفكار أفلاطون (ومارس دورا مُغايرا foil(*) تركزيا حتى في فكر أفلاطون). في الوقت الذي تعتبر فيه نظرية أفلاطون هجوما واسع النطاق على أساليب فهم تقليدية للعدالة، فقد اتسمت نظرية أرسطو باحترام بالغ للبديهيات بشأن التعامل بالمثل التي تعد جزءا لا يتجزأ من الإحساس بالعدالة.

(*) المغاير: شيء يظهر بالمغايرة حُسن أو قبح شيء آخر [المترجم].

على مدى المراحل التي تشكلت خلالها ملامح نظريته، كان أرسطو قد اوجد كثيرا من المواقع التي احتلتها أفكار أساسية مختلفة سوف تهيمن لاحقا على تاريخ الفكر الغربي فيما يتعلق بالعدالة. لقد طور أرسطو إطارا منهجيا، وإن كان بشكل مخطط أولي، للتفكير في قضايا عدالة التوزيع، وهو موضوع لم ينل إلا اهتماما ضعيفا قبله. وقدم تحليلا واضحا للشروط التي ينبغي على أساسها تصحيح التعاملات الطوعية التي تنحرف عن مسارها، إضافة إلى تحليله لأساسيات العدالة الجزائية.

وقدم أرسطو أيضا تحليلا ببصيرة ثاقبة للعدالة في التعاملات. في الصميم من كل هذه الأفكار يكمن تصوّر فريد للتعامل بالمثل سوف يُسمّى في الأزمنة اللاحقة بمبدأ المساهمة (أو مبدأ الاستحقاق). طوال قرون عديدة، حافظ هذا المبدأ على تأثيره القوي على خيال الشعوب التي عرفت لاحقا بالأوروبيين. في واقع الأمر، ما يزال لذلك المبدأ تأثيره على خيال كثير من الناس حتى اليوم، على الرغم من حقيقة أن الأسس الفكرية التي يستند إليها تعرضت لهزات خلقتها رؤى فكرية حديثة - وبالتحديد رؤية آدم سميث في أن بالإمكان النظر إلى كل الثروة تقريبا التي تنشأ في المجتمعات نتيجة عملية تقسيم معقدة للعمل على أنها ناتج اجتماعي وهي ليست تكتلا لنواتج أفراد ساهموا في الإنتاج، إذا نظرنا لهم كل على انفراد. في نظرية أرسطو بإمكاننا أن ندرك وجود كثير من المفاهيم، والأنماط، والآراء الأساسية حول العدالة، كلها قد أسهمت في تشكيل الأفكار الغربية التي يجري تداولها حتى يومنا هذا. وليس هناك مفكر آخر ترك أثرا أعظم مما تركه أرسطو على أفكارنا في العدالة.



4

من الطبيعة إلى الصنعة:
من أرسطو إلى هوبز

«لا شيء يستحق الاهتمام أكثر من أن نفهم بوضوح أننا ولدنا من أجل أن نحظى بالعدالة، ولا تتأسس العدالة عن طريق الفكر والآراء بل تقررها الطبيعة»

شيشرون

في الوقت الذي أدى فيه الإنجاز المميز الذي أسهمت به نظرية أرسطو في العدالة دورا هائلا في تشكيل تاريخ الأفكار التي تتناول هذا الموضوع، مع بقاء ذلك الدور حيويا حتى يومنا هذا بشكل أو بآخر، يمكن القول إن تلك النظرية قد تأسست على ثلاث فرضيات رئيسية ربما بدت في أيامنا هذه لدى بعض الناس بدائية أو قد عفى عليها الزمن مثلها مثل الزهريات الإغريقية التي تزين كثيرا من المتاحف الكبرى في العالم. أولا، لقد افترض أرسطو أن الموضع الوحيد الذي تتحقق فيه العدالة هو ذلك الشكل المحدد للوسط السياسي الذي كان يُعرف في اليونان أثناء عصره بـ «دولة مدينية»

polis. لا يقدم عمله إلا القليل من الإيحاءات إلى أن بالإمكان تطبيق مفهوم العدالة على علاقات الأشخاص خارج نطاق الدولة المدينية ولا يوجد أي تلميح على الإطلاق إلى أن ذلك المفهوم يمكن، أو ينبغي، أن يطبق خارج نطاق العالم اليوناني. ثانيا، كان أرسطو يعتقد، مثل أفلاطون وكثير من المفكرين الآخرين الذين سبقوه، بأن تنوع القدرات الطبيعية للبشر واسع إلى درجة تحدّ من القدرة على تصنيفها. لقد بدا له أن ما يمكن استنتاجه هو أن اختلاف قدرات بعض الناس بشكل مطلق عن قدرات غيرهم لا بُدّ أن يؤدي إلى أدوار متباينة يقومون بها في المجتمع، وذلك يرتبط أيضا بمسؤوليات ومؤهلات مميزة ويستلزم تبوؤ مواقع غير مماثلة لمواقع الآخرين ضمن هيكل النظام الاجتماعي. وأخيرا، افترض أرسطو أن الدولة المدينية شيء طبيعي، بمعنى أن هذه الدولة والمكونات التي تتألف منها هي هبات من الطبيعة تهدف إلى أغراض محددة من شأنها أن تعطي لتلك المكونات مظاهرها وخصائصها البارزة.

بصورة عامة، كانت كل هذه الافتراضات من الأمور البديهية قبل وأثناء العصر الذي عاش فيه أرسطو. لم يُطبق البابليون مفهوم العدالة إلا على علاقات البابليين بعضهم مع البعض؛ ولم يطبقه اليونانيون إلا على علاقات اليونانيين بعضهم مع البعض، وكان هؤلاء يطبقونه على علاقات مواطنين يونانيين ضمن دولة مدينية تحديدا. كانت الشرائع القديمة والمصادر الأدبية على حد سواء تتقبل في العادة أشكال التسلسل الهرمي في السلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة، دون أي تردد. وعلاوة على ذلك، مع الاستثناء المعروف للسفسطائيين، كان كل المفكرين القدماء تقريبا يرون أن المظاهر الأساسية لبيئتهم الاجتماعية تحددها الطبيعة أو يحددها عامل غير بشري.

في القرون التي تلت عصر أرسطو، بما شهدته حياته من نتاج إبداعي هائل، واجه كل واحد من هذه الافتراضات تحديا كبيرا وبالتالي أزيح، على الأقل جزئيا، عن موقعه المميز الذي سبق أن كان يحتله في الفكر السياسي الغربي. لقد أعادت البديهيات التي ظهرت بدل تلك الافتراضات تشكيل الأفكار الغربية حول العدالة بصورة جذرية.

1

كان هناك نزوع للقول بأن علاقات الأشخاص الذين يشاطرهم المرء في هوية سياسية أو ثقافية هي وحدها التي تخضع لمعايير قوامها العدالة، وهذا الرأي يشمل العالم القديم خلال وقبل حياة أرسطو. يذكر الكتاب المقدس العبري، على سبيل المثال، أن القوانين التي يفترض أنها تشكل الأساس الرصين للتفكير بالعدالة نزلت على بني إسرائيل القدماء كجزء وحزمة من عهد يؤطر العلاقة الفريدة بين طرفين ـ وافق فيها هؤلاء على طاعة الخالق وتطبيق شرائعه في مقابل وعد من الإله بأن يجعلهم شعبه المختار و«مملكة للرهبان وأمة مباركة». يجري التأكيد مرارا وتكرارا في هذه الكتابات على فكرة أن بني إسرائيل شعب من نوع خاص. أما علاقاتهم مع الشعوب الأخرى فهي تتسم دوما بالخداع، وانعدام الثقة، وصراعات عنيفة لا يبدو أنها تخضع لمعايير العدالة بأي معنى من معانيها المتداولة. وتغيب فكرة العدالة أيضا عن التصوّرات للعلاقات التي كانت سائدة بين اليونانيين وغيرهم من الشعوب في الأدب اليوناني القديم، وأفضل ما يمكن أن يقال عنها إنها نموذج للعلاقات التي تقوم على الخداع والصراعات التي لا تخضع لنواميس العدالة. ويقتصر تطبيق فكرة العدالة، في الكتابات التي تنحدر إلى ما قبل القرن الرابع ق.م، على علاقات أشخاص تجمعهم رابطة مشتركة مهمة.

صحيح أن «المزامير»(*) تحتوي على بعض التلميحات التي تلفت الانتباه إلى فكرة أن عدالة إله بني إسرائيل، تشمل الناس أجمعين. على سبيل المثال، في المزمور 103 نقرأ ما يلي:

> الرب مُحقٌّ في أفعاله؛ إنه مُجري العدل والقضاء لجميع المظلومين[1].

لكن يبدو أن «جميع» في هذا المقطع لا تنطبق بوضوح على جميع الناس في العالم. من المحتمل أنها تهدف للتعبير عن أن فكرة العدالة تطبق بكل ما تتضمنه من قوة على الضعفاء والمضطهدين

(*) المزامير أو مزامير داود هي تسابيح وأناشيد حمد وسجود وتمجيد لله تعالى، وجاءت المزامير في الكتاب المقدس في عدة أماكن، منها ما جاء في سفر الخروج 15، وهو ما يعرف بمزمور الخلاص. على أن القسم الأعظم من المزامير ما جاء في سفر خاص في العهد القديم، هو ما يُطلق عليه سفر المزامير، وفي العبرية يُسمى تهليهم، أي تسبيحة [المترجم].

من بني إسرائيل وحدهم، علاوة على الأقوياء - وهي فكرة أساسية تتكرر في النصوص المقتبسة من الكتاب المقدس العبري التي تتطرق للعدالة.

هناك مقطع رائع آخر يمكن العثور عليه في المزمور 9:

يرعد الرب، متوجاً على العرش إلى أبد الدهر،
ثبت للقضاء كرسيه،
وهو يقضي للمسكونة بالعدل،
يدين الشعوب بالاستقامة [2].

إن الافتراض الواضح الذي يمكن استخلاصه من هذا المقطع هو أن الرب، لدى بني إسرائيل، يوزع عدالته على سكان العالم أجمعين. لكن، هذا يأتي مباشرة بعد هذه الآيات:

«انتهرت الأمم. أهلكت الشرير؛
محوت اسمهم إلى الدهر والأبد.
العدو تم خرابه إلى الأبد.
وهدمت مدنا. باد ذكرها نفسه[3].

لا توجد صلة لـ «العدالة» التي يجري تصويرها في هذه العبارات بتلك المعايير التي تحكم علاقات الناس مثلما جسّدتها شرائع بني إسرائيل، والتي كما رأينا، كانت تستند إلى معيار التعامل المتوازن بين الأشخاص المتساوين وإلى التعامل غير المتوازن بين الأشخاص غير المتساوين. إن عدالة الرب التي تصوّر هنا تستلزم تنفيذ انتقامه من أعدائه وإبادتهم. العدالة التي توصف هنا هي في الواقع علاقة خضوع مطلق للرب المقتدر وإطاعة أوامره. ولكنه، على كل حال، تفسير للعدالة في علاقة الرب بمخلوقاته، وهو لا يشمل علاقات الناس بعضهم مع البعض.

في كتابات أرسطو أيضا، نجد في أحد المواضع افتراضا يبدو للوهلة الأولى متناقضا مع الادعاء بأن فكرة العدالة في عصره والعصور التي سبقته لم تكن تطبق إلا على علاقات أشخاص تجمعهم رابطة سياسية أو ثقافية. في كتاب (السياسة)، حين يتأمل أرسطو فيما إذا كان الدستور الأفضل هو الذي يرتقي بالحياة السياسية وتصرفات الناس في أمورهم

الدنيوية، أو على العكس من ذلك، أي الدستور الذي يرتقي بتأملاتهم الروحية، نجده يلاحظ أن بعض الدول تطمح بشكل منتظم لأن تمارس سلطة استبدادية إزاء الدول المجاورة لها. ويقدم أرسطو، كأمثلة على ذلك، إسبارطة وكريت، وإضافة إلى هاتين، فهو يشير إلى أن «كل الشعوب غير المتحضرة التي تمتلك ما يكفي من القوة لتقهر بها غيرها تضفي أسمى مظاهر الشرف على البسالة العسكرية»(4). ويمضي أرسطو منتقدا وجهات النظر هذه قائلا:

> ولكن لا بدّ أن يبدو شيئا غريبا حقا، للعقل الذي على استعداد للتفكر، أن يتوقع الناس من رجل الدولة أن يبتكر الخطط في الحكم والسيطرة على الدول المجاورة دون أيما اعتبار لمشاعرهم... كيف يمكن على الإطلاق أن يكون حكمك شرعيا إن لم تول اعتبارا للحق أو الباطل في ممارساتك؟... حين يتعلق الأمر بالسياسة يبدو أن اغلب الناس يعتقدون أن الهيمنة هي السياسة الصائبة، ولا يخجل الناس من التصرّف مع الآخرين بطرق ربما يرفضون الاعتراف، بينهم وبين أنفسهم، بأنها عادلة، أو حتى أخلاقية. في شؤونهم الخاصة، وبينهم وبين أنفسهم، هم يريدون سلطة تستند إلى العدالة، ولكن حين يتعلق الأمر بالآخرين، يتوقف أي اهتمام لهم بالعدالة(5).

يُلمّح أرسطو في كلامه إلى أنه، إذا كان مواطنو دول مثل إسبارطة وكريت يتوقعون من الآخرين أن يتعاملوا معهم بعدل، عليهم هم أيضا أن يتقبلوا التعامل بعدل مع غيرهم. من خلال ربط ممارسات هذه الدول مع ممارسات شعوب «غير متحضرة»، يقصد أرسطو القول إن وجهات نظرهم متخلفة وقاصرة. على الرغم من أنه لا يتوسّع كثيرا في تناول نظرية عن العدالة الدولية، إلا أنه لا يوضح أن مفهوم العدالة يمكن أن يثار خارج نطاق الوسط السياسي الذي تتجسّد فيه العدالة بأكمل صورها. ومع ذلك، لا نستطيع الاستنتاج من هذا النص أن أرسطو كان يقصد افتراض أن فكرة العدالة ينبغي أيضا أن تطبق خارج العالم اليوناني، أو على علاقات اليونانيين مع

غير اليونانيين، فأولئك هم «برابرة» في اللهجة اليونانية؛ لقد اعتبرهم أرسطو متخلفين فكريا مقارنة باليونانيين إلى درجة أنهم، أي اليونانيون، غير قادرين على التعامل عقليا معهم. في واقع الأمر، بإعطاء أمثلة عن إسبارطة وكريت دون غيرهما من المدن التي لديها طموحات استبدادية، يعطي أرسطو انطباعا على أنه يقصد من آرائه أن تشمل علاقات دول يونانية بعضها مع البعض وعلاقات أشخاص يونانيين بعضهم مع البعض. يبدو أن العدالة، بالنسبة إلى أرسطو، تبقى فكرة محلية إلى حد ما.

بدأ هذا الافتراض يتغير على أيدي الفلاسفة الرواقيين - ابتداء بزينون من سيتيوم (قبرص) (335 - 263 ق.م)، وهو المؤسس لهذا المعتقد، وربما كان في مرحلة المراهقة تقريبا حين توفي أرسطو في سنة 322 ق.م. لم يصل إلينا كتاب زينون (الجمهورية)، وهو أول عمل في الفلسفة السياسية الرواقية، ولكن بوسعنا إلى درجة معقولة استعادة بعض محتوياته من خلال شذرات من الاقتباسات المبعثرة وإشارات إلى فكر زينون وردت في كتابات لاحقة [6]. لقد مضى هذا العمل، كما يبدو، على نهج وأسلوب الفلسفة السياسية التي كان قد وضع أسسها أفلاطون في كتابه (الجمهورية) ومن المحتمل أن القصد من تأليفه، أكثر من أي شيء آخر، هو أن يكون نوعا من الرد، من وجهة نظر إسبارطية، على آراء أفلاطون في الدستور الذي يتناسب مع دولة مدينية. كان زينون يفهم الدولة المدينية، بصورتها الأمثل، على أنها جمهورية للحكماء. إن الحب هو العنصر المميز في هذا النظام السياسي. لكن نوع الحب الذي من خصائص جمهورية زينون يهدف لأن يسمو بذاته. يبدو أن منهج تفكير زينون كان بالشكل التالي: من يصلح لأن يكون موضعا لحب الإنسان الحكيم هو شخص وهبته الطبيعة قدرة على التحلي بالفضيلة، ولكنه لم يصبح بعد إنسانا فاضلا. إذا نجح المحب (تبعا للتفكير الإسبارطي، يفترض زينون بلا شك أن كل من المحب والمحبوب هم من الذكور) بأن يساعد من يحبه على الارتقاء بالفضيلة في نفسه عندئذ لن تكون العلاقة الصحيحة التي ينبغي أن تسود بين الطرفين هي علاقة حب، ولكنها صداقة. في نهاية الأمر، تتحول مدينة الحب لدى زينون إلى مدينة تربط فيما بينها الصداقة والشخصية الفاضلة لمواطنيها.

لقد صاغ زينون فلسفته السياسية وهو يضع نصب عينيه النموذج المميز للرابطة السياسية التي كانت تعرف في اليونان بـ «الدولة المدينية»، ولكن ليس هناك شيء ضمن السياق المنطقي الذي اعتمد عليه في جدله يمكن أن يجمع بين آرائه وذلك النوع من الروابط، ثم سرعان ما ابتعد أتباعه في الفكر الرواقي التقليدي عن الافتراضات الاصطفائية(*) التي صاغ في إطارها ذلك الجدل. بالنسبة إلى كثير من هؤلاء الأتباع، كان واجبهم يتمثل في الإبقاء على أفكار الوسط السياسي والمواطنة التي توارثوها من المدرسة الفكرية التي وضع أسسها زينون مع نبذ كل ما هو طارئ عليها، مثل الأفكار التي تستمد من التقارب المادي والعلاقات مع الغير أو التعارف المشترك. بحسب آراء هؤلاء الرواقيين، فإن العقل السليم، وليس الدولة، هو الذي يوجه العقلاء من البشر إلى ما ينبغي، وما لا ينبغي، عليهم القيام به.

كان شيشرون، وهو أفلاطوني محنك عُرف عنه تأييده لأفكار أخلاقية رواقية إلى جانب غيره من أفراد الطبقة الحاكمة الرومانية عموما، الناطق الرسمي الذي يُعبّر عن وجهة النظر هذه. لقد كتب شيشرون عمله (في القوانين) De legibus، الذي جاء بصيغة محاورة أيضا، في الأيام التي شهدت انحطاط الجمهورية الرومانية الكلاسيكية، وهو عمل كوزموبوليتاني(**) بشكل مكثف، ويبشر بالتطلعات العالمية للإمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك الظهور. في هذه المحاورة، يحدد شيشرون (من خلال صوت المحاور الرئيسي في العمل، وهو ماركوس، الذي يمثل شيشرون نفسه) الموضوع الذي سوف يتناوله «كل جوانب العدالة والقانون بشكلهما الذي يشمل العالم بأسره»[7]، فيجعل من الواضح أنه يهدف إلى الارتقاء بالقانون المدني (أو بمعنى آخر، ذلك القانون الذي كان سائدا في روما بالتحديد). إن العدالة، كما يقول، لها جذور راسخة في «ذلك القانون

(*) الاصطفائية particularistic: انصراف المرء كليا إلى العناية بموضوع أو حزب معين أو بمصلحة أو طائفة معينة. وهي نظرية سياسية تقول إن لكل جماعة سياسية الحق في تعزيز مصالحها (وفي التمتع بالاستقلال خاصة) بصرف النظر عن مصالح الجماعات التي تفوقها عددا وشأنا [المترجم].

(**) كوزموبوليتاني: متحرر من الأحقاد القومية أو المحلية [المترجم].

الذي تتجسد فيه المثل العليا، والذي سبق أي قانون مكتوب آخر بحقب زمنية أو في الواقع سبق تأسيس أي دولة»[8]؛ وتستمد العدالة جذورها من الطبيعة، وبخاصة طبيعة البشر.

يؤكد شيشرون على أن «أي تعريف ربما يتخذه المرء للكائن البشري لا بدّ أن يكون نطاقه شاملا لكل البشر على حد سواء»، وأنه، في الواقع، «ليس هناك اختلاف بين أنواع الكائنات»[9]. يشترك جميع البشر، على وجه التحديد، في قدرتهم على التفكير العقلاني، ومن خلال ذلك فهم قادرون على الاستدلال المنطقي، وممارسة الجدل والنقاش. تشمل هذه الملاحظة جميع البشر، سواء كانوا رومانيين أو برابرة، وهي برأي شيشرون الخاصية المحددة التي تميّز البشر عن الحيوانات.

صحيح أن حقيقة اشتراك البشر جميعا في القدرة على التفكير العقلاني لا تضمن أن يطوروا كلهم تلك القدرة بشكلها الكامل أو يصلوا بها إلى المستوى نفسه من الارتقاء. تتطور القدرة على التفكير العقلاني عن طريق التعليم، وهناك بالتأكيد تباين واسع النطاق في نوعية ودرجة التعليم الذي يتلقاه مختلف الناس. يصبح الأشخاص الذين تعتري تعليمهم النواقص والعيوب عاجزين عن اكتساب القدرة اللازمة على التفكير العقلاني، وتبعا لذلك، فهم يعجزون أيضا في مجال الفضيلة ـ لأن الفضيلة، برأي شيشرون، تتطور حين يتهذب التفكير العقلاني ويُصقل. مع ذلك، يؤكد شيشرون على أن «ما من شخص، بغض النظر عن الأمة التي ينتمي إليها، لا يستطيع الوصول إلى المستوى المطلوب من الفضيلة إذا تلقى مساعدة من مرشد ما»[10]. لدى كل أفراد البشر بالتساوي الإمكانية التي تؤهلهم للتحلي بالفضيلة، تماما مثلما تكون لديهم القدرة على أن يصبحوا مخلوقات كاملة العقل.

وفقا لرأي شيشرون، بالإمكان الاستنتاج من ذلك أن البشر قد تكيفوا بطبيعتهم لأن يكتسبوا فهم العدالة بعضهم من بعض وأن يتفقوا جميعا على ذلك الفهم. يكتسب البشر فهم تعاليم العدالة باستخدام عقولهم، ويشترك كل البشر في القدرة على التفكير العقلاني، والطبيعة هي التي تمنحنا هذه القدرة. من هنا، كما يستنتج شيشرون،

تكون العدالة شيئا طبيعيا. وتشمل العدالة البشر كافة؛ لذا تخضع علاقاتنا مع كل البشر - لا علاقاتنا مع غيرنا من المواطنين فحسب - لمعايير العدالة. بمعنى آخر، نحن مجبرون بطبيعتنا على أن نكون عادلين في تعاملاتنا مع الآخرين، بغض النظر عما إذا كنا نشترك معهم في رابطة سياسية أو هوية؛ وهم بدورهم مجبرون أيضا على أن يكونوا عادلين معنا. من ناحية أخرى، توجد عدالة «واحدة» فقط، أي حزمة واحدة من تعاليم أو قواعد العدالة تنطبق بالتساوي على كل البشر، بغض النظر عن مؤسساتهم وقوانينهم المحددة. في الوقت الذي ربما كانت فيه القوانين نواتج للآراء أو الأعراف، فإن العدالة، على العكس من ذلك، تستمد جذورها من الطبيعة. لهذا فالعدالة شاملة لكل البشر.

ينطوي هذا الاستنتاج على تضاد فكري بارز. بحسب رأي أرسطو ومن سبقوه، وفي واقع الأمر برأي زينون نفسه، لا تكون فكرة العدالة قابلة للتطبيق إلا في حالة وجود روابط راسخة بين البشر. في أفضل الأحوال تعتبر الروابط التي تبرز فيها التزامات بالعدالة بحسب آراء هؤلاء المفكرين هي تلك التي تربط بين أفراد مدينة أو أمة واحدة. أما عندما يتعامل الناس مع أشخاص لا تجمعهم بهم أي روابط مسبقة، لن تكون علاقاتهم مع هؤلاء الأشخاص خاضعة لمعايير العدالة أبدا.

لقد أدت المراجعة التي أجريت على مذهب الرواقيين في جمهورية الحكماء، والتي يمكننا تلمس آثارها في كتابات شيشرون، إلى تغيير هذا الفهم. صحيح أن شيشرون وحتى الرواقيين اللاحقين كانوا يؤمنون بفكرة المدينة بمعناها المجازي في جوهرها. بعد زمن طويل من موت شيشرون، كتب ديو كرايسوستوم معبرا عن رؤية مفعمة بالحيوية حول «مدينة كونية»، وهي من الرؤى الرواقية المتأخرة التي أعقبت فكرة زينون الأصلية عن مدينة الحب. ولكن، فيما بقيت فكرة مدينة الحب التي ابتكرها زينون محلية على ما يبدو، فقد كانت مدينة ديو كوزموبوليتانية أو عالمية بوضوح. في مستهل خطابه الذي يحمل الرقم 36 وعنوانه (بورايستينس) [11]،

يخبرنا ديو أنه كان في رحلة استكشاف قادته إلى خارج حدود العالم اليوناني، إلى عالم البرابرة، حيث توقف في بورايسثينس (Borysthentic) - وهي مستعمرة قديمة تقع في مقاطعة كريميا (جنوبي أوكرانيا)، حيث ألقى خطابه. يتضح من كلامه أن بورايسثينس ترمز إلى نقطة الالتقاء بين عالمي اليونان والبرابرة، إنها هجين من ثقافات متباينة جذريا. يوصف ذلك المكان، وبورايسثينس تحديدا، بأسلوب تهكمي يعطي رسالة مفادها أن ديو يريد منا أن نفهم «مدينته» بطريقة متجردة من أي شكل للروابط مع أي موقع محدد أو أي ثقافة محددة.

في واقع الأمر كان شيشرون سابقا قد ركز اهتمامه على نطاق كوني في التصوّر الرواقي للمدينة. قريبا من نهاية القسم (1) من كتاب (في القوانين)، يقول:

> حين يتأمل (الإنسان الذي يعرف نفسه) في السموات، والأرض، والبحار، وطبيعة كل الأشياء... وحين يفهم إرادة (إذا جاز التعبير) الخالق الذي يهدي ويحكم كل هذه الأشياء ويدرك أنه ليس مقيدا بأسوار البشرية كمواطن من بقعة محددة، ولكنه مواطن ينتمي إلى العالم بأسره الذي كأنه مدينة واحدة - عندها، في ظل هذا الإدراك والفهم للطبيعة، وبمعونة الآلهة الأبدية، ترى كيف يمكن للإنسان أن يفهم نفسه...![12].

إذن، مع القرن الأول ق.م على أقل تقدير، كان الاعتقاد بأن معايير العدالة لا تطبق إلا ضمن نطاق محلي نسبيا - أو بمعنى آخر، على علاقات أشخاص تجمعهم رابطة سياسية، أو ثقافية، أو أي شكل آخر من الروابط المحددة - قد تطور في سياق التراث الفكري الرواقي وتمخض بالتالي عن فكرة عدالة شاملة للعلاقات بين كل البشر (أو، برأي بعض الكتاب، علاقات بين المخلوقات العاقلة كافة).

لقد اكتسب افتراض أن مفهوم العدالة يمكن، بل ينبغي، أن يطبق على علاقات تسود بين كل البشر مكانة مرموقة في الفكر الغربي بفعل كتابات وحركات تطورت خلال عهد الإمبراطورية الرومانية. من بين

الكتابات الأكثر أهمية في هذا الصدد تلك الأعمال التي تم تأليفها في القانون الروماني لاحقا، وبخاصة كتاب (ملخصات مختارة) Digest الذي تم تأليفه خلال فترة حكم الإمبراطور البيزنطي جوستنيان في القرن السادس ق.م[13]. لقد وضع كتاب (ملخصات مختارة) تصنيفا شاملا يفرّق بين قوانين أمم محددة، وبخاصة قوانين روما نفسها، والتي كانت قد اتخذت شكلها النهائي وصار الناس يتبعونها، وبين القانون الطبيعي وفقا لرؤية مماثلة جدا لما كان يتخيله شيشرون: مثل تلك القوانين التي تستنبط مباشرة من خلال التفكير العقلاني وتطبق على نطاق عالمي شامل. بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية في الغرب قبل قرن من عصر جوستنيان، تقلص تأثير القانون الروماني على الممارسات القانونية الفعلية، لأنه كان في حالة تنافس دامت قرونا مع العديد من الأشكال الأساسية لقانون البرابرة. إلا أن القانون الروماني، كمصدر للفكر الغربي، بدأ يسترد تأثيره من خلال كتاب (ملخصات مختارة) وغيره من المجاميع التي اشتملت على مواد القانون الروماني في القرون الأولى من الألفية الثانية.

كانت الكنيسة المسيحية إحدى القنوات الرئيسية لهذا التأثير، حيث تأصل ذلك في حركة بدأت داخل الإمبراطورية الرومانية خلال القرن الأول بعد هيمنة القيصر أوغسطس. تعتبر المسيحية أولى التبشيرية الكبرى[*]، وهي دين كان منذ البدء، وما يزال، يسعى إلى تحقيق الخلاص العالمي، تماما مثلما كانت تسعى الإمبراطورية الرومانية نفسها. تتمثل الرسالة الأساسية للكتاب المقدس المسيحي، وبخاصة الأناجيل، في أن «أي إنسان»، سواء كان يهوديا أو مسيحيا، وإن كان من منزلة اجتماعية متواضعة، قادر على تلقي الروح القدس الذي منح يسوع الناصري قدرته. كانت الأناجيل تسرد، مرة تلو أخرى، كيف أن يسوع، «متسلح بقوة الروح إلى الجليل»[14]، وكيف كان قادرا على تحقيق مآثر بطولية تثير استغراب الناس الذين يشهدونها. لا ينبغي أبدا تفسير اللغة التي تنقل بها هذه السرديات - في هذا النص مثلا، هناك كلمات «متسلح» و«قدرة» - على نحو مبسط، فهذه الكلمات لا تهدف

(*) التبشيري Evangelical: صفة التبشير بالخلاص المستمد من الإيمان بكون موت المسيح كفارة، وبسلطة الكتاب المقدس، وبأهمية الوعظ في مقابل الطقوس [المترجم].

إلى مجازات مترهلة. كذلك لا ينبغي التغاضي عن تلك النظرة الكونية الفريدة من نوعها لرسالة المسيحية. على الرغم من أن المسيحية أدت بالتالي إلى خلق نظام كنائسي يتبنى التسلسل الهرمي الفظيع، غير أن ذلك النظام بقي يحمل رسالة المسيحية الأساسية التي تنص على أن كل البشر، بغض النظر عن أصولهم أو مواقعهم في الحياة، هم متساوون في القدرة على تلقي الروح القدس واكتساب القدرة التي تتمخض عن ذلك من خلال اتباع وصايا تحذيرات السيد المسيح والاقتداء بالمثل الأعلى الذي يجسده.

من هذا المنبع بالأساس، حصل أن انتقلت الفرضية التي تنطوي على القول إنه ينبغي فهم العدالة بطريقة عالمية النطاق universalistic وليس بطريقة اصطفائية particularistic إلى الفلسفة السياسية الحديثة في عصورها المبكرة وإلى فلسفة الأخلاق الحديثة. وقد لعبت هذه الفرضية دورا هائلا في التراث الفكري للقانون الطبيعي وكذلك في موضوع آخر له علاقة وثيقة به وهو التراث الفكري لنظريات الحقوق الطبيعية. ولكن لا يقتصر تأثير هذه الفرضية على تلك الاتجاهات الفكرية. لا تتماثل فكرة أن للعدالة مضمونا من هبات الطبيعة مع فكرة شمولية العدالة، وإن ارتبطت هاتان الفكرتان في بعض الجوانب الفكرية. مع ذلك كان كثير من المفكرين، الذين اتفقوا على أفكار القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية، ومنهم من كانوا يؤيدون مذهب المنفعة في القرن الثامن عشر وما بعده، يؤمنون بفكرة أن نطاق العدالة لا بُدّ أن يشمل جميع البشر.

لم يؤد اتساع نطاق القبول بهذا الرأي في ميدان الفلسفة الأخلاقية والسياسية الحديثة إلى اندحار تام للرأي السابق الذي ينافسه في سعة الانتشار. كان الفلاسفة الذين لهم تأثير بارز في العصر الحديث يدافعون عن الاعتقاد بأن كثيرا من واجبات العدالة، إن لم تكن كلها، هي أمور مشروطة بوجود روابط مهمة، وأنها لا تشمل كل البشر. حتى في هذه الحالة، كان ابتكار فكرة شمولية العدالة قد زرع بذرة إمكانية تغيير الأفكار الغربية عن العدالة بصورة جذرية. أما إن كانت هذه البذرة

سوف تتبلور مستقبلا بصورة أكثر منهجية وتتجح بشكل أكبر مما حصل في الماضي، فذلك هو السؤال الوحيد والأهم من غيره الذي نواجهه اليوم بشأن العدالة.

2

لقد انتشر على نطاق واسع في بواكير الفكر القديم افتراض أن البشر يختلفون بشكل مطلق في القدرات وينبغي بالتالي أن تخصص لهم أدوار وظيفية مختلفة وغير متماثلة ضمن النظام الاجتماعي بناء على تلك القدرات، مع أن ذلك الافتراض لم يكن شاملا لكل الشعوب القديمة. مثلما رأينا في الفصل الأول، كانت المصادر القديمة تؤيد على نحو ثابت التسلسلات الهرمية للسلطة، والمنزلة الاجتماعية، والثروة وتعتبرها تجسيدات لنظام سياسي عادل. وتعترف أولى الشرائع القديمة بهذه التسلسلات الهرمية من خلال فرضها عقوبات على انتهاك حرمتها، وكانت تلك العقوبات تتناسب في شدتها طرديا مع المنزلة الاجتماعية للضحايا وعكسيا مع منزلة مرتكبي الجرم. كذلك تعترف كتابات قديمة أخرى بعيدة عن المجال القانوني بهذا وتتقبل فكرة أن البشر يختلفون بعضهم عن بعض بشكل مطلق في القدرات والوضع الاجتماعي. من الأمثلة الأكثر مدعاة للاستغراب على هذا الاعتراف في المصادر القديمة القبول الواسع بافتراض أن مؤسسة العبودية لا تمثل مشكلة قدر تعلق الأمر بالعدالة. كانت النساء أيضا يمنحن موقعا أدنى كثيرا من الرجال في الأعراف والكتابات القديمة. وقد ارتبط الاعتقاد بأن العدالة تتجسد في بعض الحالات من خلال علاقات تبادل غير متوازن - وهي وجهة نظر تبدو واضحة في كل النصوص القديمة تقريبا التي تتناول أمورا قانونية، وسياسية، واجتماعية - مع افتراض أن البشر غير متساوين في القدرات والمنزلة الاجتماعية.

لقد أيد أرسطو هذا الافتراض بشدة، رغم أنه كان يؤمن أيضا، مثله مثل شيشرون فيما بعد، بأن البشر يشتركون عادة في القدرة على التواصل من خلال اللغة. في الصفحات الأولى من كتاب (السياسة) يصرّح أرسطو (في مقطع اقتبسنا جزءا منه في تمهيد هذا الكتاب) بما يلي:

إذا قلنا إن الإنسان مخلوق سياسي بمعنى أكثر مما تكون عليه نحلة أو أي كائن اجتماعي آخر فذلك شيء واضح من خلال حقيقة أن الطبيعة، مثلما نحب دائما أن نؤكد، لا تخلق شيئا دون غرض، والإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي كان قد مُنح موهبة الكلام...

والغاية من الكلام... هي التعبير عن المكسب والخسارة وبهذا يتم التعبير أيضا عن الإحساس بالعدالة والظلم. لأن من الخصائص الفريدة التي تميّز الإنسان عن جميع الكائنات الأخرى قدرته وحده على إدراك الخير من الشر، والعدالة من الظلم وما إلى ذلك. هذه هي المبادئ التي تحكم تلك الرابطة سواء كانت عائلة أو دولة مدنية [15].

يفترض أرسطو في هذا المقطع أن القدرة على استخدام وفهم اللغة هي من المزايا الفريدة والمألوفة لدى البشر. إلا أنه، على الرغم من هذه الخاصية التي يشترك فيها كل البشر، يؤكد بشدة على أن الاختلافات في الخصائص الأخرى التي تميز البشر، ومنها القدرة على التفكير العقلاني، تكون حادة الوضوح. إن هذه الاختلافات واضحة في الواقع إلى درجة كبيرة حيث تؤدي لأن يكون المصير الطبيعي لبعض البشر أن يصبحوا عبيدا، بينما يمتلك الآخرون قدرات تجعل من الطبيعي والمناسب لهم أيضا أن يكونوا أسيادا.

من الواضح في أعمال أرسطو، مقارنة بالكثير من الشرائع القديمة وغيرها من الكتابات، أن اعتقاده بأن بعض البشر يصلحون بطبيعتهم لأن يكونوا عبيدا ليس افتراضا عفويا غير خاضع للتمحيص. في مستهل نقاشه للعبودية، يذكر فرضية أن جميع أشكال العبودية تتناقض مع نواميس الطبيعة. ولكن أرسطو يرفض هذه الفرضية. هناك بحسب وجهة نظره نوع من البشر الذين يمكن اعتبار أحدهم «كائنا عاقلا فقط لأنه يفهم معطيات التفكير العقلاني دون أن تمتلك نفسه القدرة على ممارسة ذلك التفكير»[16]، وهذا النوع من البشر هو الذي تهدف الطبيعة لأن تجعله عبدا. تماما مثلما يكون «من الطبيعي والمناسب أيضا للجسد أن يخضع

لسيطرة الروح»[17]، لذا فمن الطبيعي والعدل، إضافة إلى أنه شيء نافع للعبيد، أن يخضعوا لأسيادهم الذين يمتلكون القدرة على التفكير العقلاني أكثر منهم. في واقع الأمر، فإن الهوة في القدرات بين الأسياد والعبيد واسعة إلى درجة تجعل أرسطو يقارن الاختلافات بين البشر وغير البشر من المخلوقات الحية:

> من هنا، أينما وجدت فئتان من الأشخاص، إحداهما مختلفة إلى حد كبير عن الأخرى مثل اختلاف الجسد عن الروح في الإنسان ـ وهذه هي حال كل الأشخاص الذين وظيفتهم مجرد تقديم خدمة مادية ولا يقدرون على فعل شيء أفضل من ذلك ـ هؤلاء الأشخاص يعتبرون عبيدا بطبيعتهم وتكون الحياة المناسبة بالنسبة إليهم أن يخضعوا للرق، وهذا يصدق أيضا على الجسد أو على الحيوان، فهو من الإجراءات النافعة لهم[18].

يستنتج أرسطو الرأي التالي: «من الواضح إذن أن هناك فئة من الأشخاص، بعضهم يكون حرا بطبيعته، والآخر عبد بطبيعته، وتكون حالة العبودية مناسبة وعادلة بالنسبة إليهم على حد سواء» [19].

ليس التمييز بين الأسياد والعبيد بمثابة حالة الظلم الطبيعي الأساسية والوحيدة بين البشر التي يمكن ملاحظتها في عمل أرسطو. يختلف أرسطو مرة أخرى مع معلمه الناصح أفلاطون حين يقول أيضا إن النساء بطبيعتهن وبلا استثناء أقل مستوى في التفكير العقلاني من الرجال (الأحرار). في مرحلة لاحقة، تظهر المرأة ضمن أحد التصورات النموذجية الأكثر انتشارا عن العدالة وهي تحمل ميزانا فيما تكون عيناها معصوبتين. تذكرنا هذه الصورة بفكرة التبادل المتوازن ورفض تقبل الاعتقاد بوجود اختلافات مطلقة بين البشر فيما يتصل بقضايا العدالة. ولكن في زمن أرسطو، لم تكن بشائر تلك المرحلة قد ظهرت بعد على الأفق[20].

لقد أدى تراث الفكر الرواقي دورا بارزا في سياق التطور الأيديولوجي الذي أدى لاحقا إلى تقويض الافتراضات التي تنص على أن البشر يختلفون بعضهم عن بعض بصورة مطلقة في القدرات وينبغي تبعا لذلك

توزيع الناس على أدوار وظيفية مختلفة وغير متساوية، تماما مثلما لعب ذلك التراث الفكري دوره الكبير في تطور فكرة شمولية العدالة. لقد ربط كل من أرسطو وشيشرون، القدرة على التفكير العقلاني مع القدرة على تعلم اللغة. ولكن، في الوقت الذي أصر فيه أرسطو على وجود نوع من البشر يشبهون غيرهم في قدرتهم على تعلم اللغة، ويشبهون، أو يقتربون في الشبه من الحيوانات في افتقارهم تماما إلى القدرة على مشاركتهم في التفكير العقلاني، فقد استنتج شيشرون، على النقيض من ذلك، أن جميع البشر، بفضل قدرتهم المشتركة على تعلم اللغة، متساوون في تمتعهم بالقدرة على التفكير العقلاني. في الواقع يؤكد شيشرون مرارا على عدم وجود اختلاف مطلق بين درجات العقلانية التي يكون البشر قادرين على أن يبلغوها:

> إن العقل، وهو شيء يميزنا ويجعلنا نحتل مكانة تسمو على الحيوانات، ونكون قادرين من خلاله على الخروج باستنتاجات، وإصدار أحكام، وتفنيد استنتاجات وأحكام أخرى، وخوض مناقشات وتقديم البراهين - العقل الذي نشترك فيه جميعا، على الرغم من أن العقل يختلف في جزئيات المعرفة، فإنه لا يختلف في القدرة على التعلم. كل الأشياء ذاتها يمكن استيعابها بواسطة الحواس؛ وإن العلامات المميزة المتأصلة في العقل، وأساسيات الفهم التي ذكرتها من قبل، هي سمات مشتركة موجودة لدى كل البشر، واللغة، وهي التي تتكلم بلسان العقل، قد تختلف في الكلمات، ولكنها تتماثل في الأفكار(21).

على الرغم من هذا الاعتراف الذي يبدو صريحا بفكرة أن البشر يشتركون على نحو متماثل في القدرة على التفكير العقلاني، فإن شيشرون لا يدين مؤسسة العبودية. وعلى الرغم من أنه يبدو رافضا للفوارق «المطلقة» في المستوى العقلي بين البشر، فإنه يؤكد على أن البشر مختلفون اختلافا صارما فيما يمكن أن يحرزونه من الإنجاز، وتبعا لذلك

فهم مختلفون في صلاحيتهم للقيادة. في مقطع مقتبس ضمن كتابات القديس أوغسطين(*)، يقول شيشرون:

> ألا نرى أن أفضل الناس تمنحهم الطبيعة نفسها الحق في ممارسة الحكم، بما ينتج عن ذلك من تقديم أفضل النفع للضعفاء؟ إذن لماذا تمارس الآلهة سلطتها على الإنسان، ويمارس العقل سلطته على الجسد، ويمارس العقل سلطته على الشهوة، والغضب، وغيرها من الجوانب الأخرى من العقل التي قد تعتريها العيوب؟ (22)

بالنسبة إلى شيشرون، فإن الاختلاف بين «الفضلاء» و«الضعفاء» يكفي لتبرير علاقة الأمر والطاعة التي تستند إليها ممارسة العبودية.

من خلال إثارة نقاط التشابه ذاتها التي ذكرها أرسطو - سلطة الآلهة على الإنسان، وسلطة العقل (أو الروح) على الجسد، وسلطة التفكير العقلاني على الشهوة - يشق شيشرون مسارا للتفكير يبدو أنه غير قابل للانفصال عن ذلك المسار الذي انتهجه سلفه الإغريقي البالغ التأثير. غير أنه يوجد اختلاف جوهري بين هذين المفكرين القديمين. بالنسبة إلى أرسطو، فإن مؤسسة العبودية لها ما يبرر وجودها، وهو شيء يميز البشر بعضهم عن بعض ويستمد جذوره من الطبيعة. أما شيشرون فيرى أن العبودية مبررة من خلال اختلاف غير مطلق يميز البشر الأقوى من غيرهم (في القدرات الفكرية أو الفطنة في اتخاذ القرارات) عن البشر الضعفاء. في الوقت الذي لم تختف فيه منظومة الأفكار التي رأى أرسطو أنها توفر أساسا طبيعيا لمؤسسة العبودية خلال القرون الثلاثة التي تفصل بين هذين المفكرين، فقد تطورت هذه الأفكار في ذهن شيشرون بطريقة جعلت ذلك التبرير لا يستقر على قاعدة ثابتة، وإن لم يؤد ذلك إلى تقويض مؤسسة العبودية ذاتها.

(*) القديس أوغسطين (354 - 430): كاتب وفيلسوف من أصل أفريقي لاتيني. يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. ولد في شمال أفريقيا من أم أمازيغية وأب لاتيني. تلقى تعليمه في روما. من مؤلفاته: «الاعترافات»، التي تعتبر أول سيرة ذاتية في الغرب ولاتزال مقروءة في مختلف أنحاء العالم [المترجم].

في الوقت الذي كانت فيه (ملخصات مختارة) من القانون الروماني في طور التجميع أثناء القرن السادس الميلادي، وصل ذلك التطور في الأفكار إلى نقطة التقاء محورية. وعلى الرغم من أن هذا العمل لم يتطرق إلى حقيقة مؤسسة العبودية ولا إلى شرعيتها، غير أنه في موضع واحد على الأقل رفض بشكل مباشر القول إن العبودية هي من عمل الطبيعة. هناك اقتباس موجود في (ملخصات مختارة) من كتاب فلورنتينوس (مؤسسات Institutes يتضمن تأكيدا على أن: «العبودية مؤسسة من نتاج قانون الأمم jus gentium»، تمييزا له عن قانون الطبيعة الذي هو من صنع البشر الذي يصبح من خلاله الإنسان «وهذا شيء مضاد لإرادة الطبيعة، خاضعا لملكية إنسان آخر»[23].

في الجهة الغربية من العالم، بقيت مؤسسة العبودية فترة امتدت إلى العصر الحديث، كما بقيت حالة خضوع النساء التي فرضتها سلطة القانون، وبصورة أكثر عمومية، بقي افتراض أن الناس يختلفون بعضهم عن بعض بصورة مطلقة في القدرات الطبيعية وما ينشأ عنها من أوضاع في المجتمع المدني. غير أن بذور التشكيك، سواء في هذه الممارسات أو فيما تترتب عليه من افتراضات ضمنية، كانت قد نبتت جذورها.

لقد استمدت هذه البذور مياهها من القنوات نفسها التي نقلت فكرة شمولية العدالة من الإمبراطورية الرومانية إلى العالم الحديث في عهوده الأولى، وعلى وجه التحديد تلك الفكرة التي كانت موجودة في «ملخصات مختارة» وغيره من مجاميع الفكر القانوني الروماني من جهة، وعقائد، وممارسات، ومؤسسات الكنيسة المسيحية من جهة أخرى. على الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية كانت قد ازدهرت مع تعاقب القرون إلى أن صارت مؤسسة ذات تسلسل هرمي مكثف، فإن تلك المؤسسة بقيت تستمد جذورها من الرسالة التي تنادي بأن كل البشر، بغض النظر عن أصولهم التي ربما كانت وضيعة، هم قادرون على تلقي روح القدس الذي يمنحهم الخلاص عبر النعمة الإلهية. في حقيقة الأمر، يفترض الكتاب المقدس للمسيحية أن الفقراء والضعفاء مؤهلون جدا لأن يتلقوا النعمة الإلهية بشكل أكبر من الأغنياء والمتنفذين، أولئك الذين من المحتمل أن يكونوا

فاسدين بسبب الإغراءات الدنيوية. وفق إنجيل «متّى»، يقول السيد المسيح مخاطبا حوارييه: «وأقول لكم أيضا إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الرب»[24]. كانت رسالة المسيحية، التي تنص على أن أي إنسان قادر على تلقي الروح القدس الذي منح الاقتدار للسيد المسيح، في معنى بالغ الأهمية من معانيها، تحض على العدل علاوة على كونها رسالة للخلاص.

ضمن سياق تطور بذور الافتراضات الجديدة عن العدالة بين البشر، فقد أسهمت أيديولوجية المسيحية أيضا في خلق تحول في أساس الخطاب حول المساواة والظلم. كان أرسطو وكثير من الكتاب القدماء الآخرين قد اعتمدوا في استنتاجاتهم عن الأدوار الوظيفية المختلفة والمسؤوليات والامتيازات غير المتساوية التي ينبغي أن تخصص للبشر على وجهات نظر بشأن قدراتهم المتباينة، وبصورة خاصة فقد اعتمدوا على الأدوار المختلفة التي يصلح البشر لأدائها في علاقاتهم بعضهم مع بعض. أما المسيحية، في المقابل، فهي تقوم على الإيمان بالحياة الأخرى وتركز اهتمامها بشدة على علاقة الإنسان مع الرب. على ضوء هذا، بدا أن القدرات البشرية التي سبق أن أثارت اهتمام الفلاسفة القدماء أضحت قليلة الأهمية. في واقع الأمر، فقد أصر المفكرون المسيحيون على تغيير موضوع الخطاب نفسه، حيث تحول من القدرات المتباينة للبشر إلى قيمتهم المتساوية بالفعل أمام الرب.

في بواكير العصر الحديث، اكتسب هذا التغيير في موضوع الخطاب قوة وانتشارا كافيين لأن يسبب تهاوي الأسس التي يعتمد عليها افتراض التفاوت الطبيعي. لم تظهر نتائج عملية التفكك هذه في أي موضع من الفكر الحديث في عهوده المبكرة بشكل أكثر وضوحا مما ظهرت عليه في عمل توماس هوبز. لقد كتب هوبز أعماله في القرن السابع عشر، وهو يُعرف أكثر من أي شيء آخر بآرائه التي جاءت في كتابه «ليفياثان»، حيث يقول هوبز إن ما من دولة يمكنها أن تتمتع بحالة من السلام الداخلي الذي يراد له أن يدوم طويلا إلا إذا حكمها ملك يتمتع بسلطة «مطلقة تفرض بالقوة». لم يكن هذا الرأي في ذاته جديدا. كان هوبز يعيش في

عصر يؤمن بالاستبدادية، وقد توصل كثير من الكتاب الآخرين في زمنه إلى أن الحاكم القوي المطلق مطلوب لقمع أعمال الشغب والتمرد التي كانت تحصل بانتظام في دولهم. ولكن الشيء الأكثر تميزا هو الجدل الذي طوره هوبز ليدعم به هذا الرأي. على العكس من معظم المدافعين عن الاستبدادية أو الحكم الشمولي، فقد دعم هوبز جدله بفرضيات راديكالية عن الفردانية(*). وفق وجهة نظره، فإن كل إنسان يمتلك «حقا من الطبيعة» يعطيه «الحرية... لأن يستخدم قدراته الخاصة، مثلما سيفعل هو نفسه، من أجل أن يحافظ على شخصيته الطبيعية، أو بمعنى آخر، يحافظ على حياته، وتبعا لذلك فهو مستعد لأن يفعل أي شيء يتصور أنه، وفق تقديره العقلي، الوسيلة الملائمة أكثر لتحقيق ذلك»[25]. ما دام كل شخص يستحق بطبيعته هذه الهبة الثمينة وهي الحرية، فإن الطريقة الوحيدة لإيجاد حاكم مطلق والحفاظ على استمرار حكمه هي أن يوافق جميع أفراد أي دولة ناشئة على التخلي عن شيء من حقوقهم الطبيعية من خلال عقد يبرمونه بعضهم مع بعض تمهيدا لإيجاد حاكم مطلق.

ما دام كل فرد مفترض من أفراد دولة معينة (أو كومنولث Commonwealth(**)، كما يسميها هوبز) يبدأ بحق من الطبيعة يساوي حق أي فرد مفترض آخر، يؤكد هوبز أن الاتفاق التعاقدي الذي يتخيله لا يغدو ممكنا إلا إذا كان كل فرد على استعداد للاعتراف بأن جميع الناس مساوون له في طبيعته. في هذا السياق الجدلي، يوجه هوبز نقده إلى أرسطو مباشرة:

> اعرف أن أرسطو في القسم الأول من كتابه «السياسة»، حين وضع أسس عقيدته، جعل بعض الناس بطبيعتهم أكثر استحقاقا للحكم من غيرهم، ما يعني أنهم من نوع أكثر حكمة (كما تصوّر هو في فلسفته)، وجعل الآخرين يصلحون للخدمة (أي أولئك الذين لديهم أجساد قوية، ولكنهم ليسوا فلاسفة مثله)...

(*) الفردانية individualism: مذهب يقول إن مصالح الفرد هي، أو يجب أن تكون، أخلاقيا فوق كل اعتبار. أو هي فلسفة تقول إن الفرد هو غاية في ذاته وذو قيمة عليا وإن المبادرة والمصالح الفردية يجب ألا تخضع لسيطرة الحكومة أو المجتمع أو رقابتهما [المترجم].

(*) كومنولث: دولة يوحدها توافق الشعب على العمل للمصلحة العامة [المترجم].

مع أن هذا الجدل الأرسطي، مثلما يؤكد هوبز:

> لا يتناقض مع دواعي العقل فقط، ولكنه ضد ما تثبته التجربة. لأن هناك قليلا جدا من الأشخاص الذين هم أغبياء إلى الحد الذي لا يفضلون فيه أن يمارسوا الحكم بأنفسهم على أن يكونوا خاضعين لحكم الآخرين...[26].

مادام الكومنولث، أو الدولة، ينبغي أن يتأسس بناء على اتفاق بين جميع الأفراد، يقتضي ذلك، وفقا لرأي هوبز، أن على كل فرد منهم الاعتراف بأن أي شخص آخر مماثل له في طبيعته. في حال غياب مثل هذا الاعتراف، يصبح من المستحيل بالفعل التوصل إلى اتفاق يستند إليه النظام السياسي ويتحقق من خلاله السلام الدائم.

لم يكن هوبز يجادل هنا بالتأكيد من أجل المساواة السياسية أو الاجتماعية. إنه يركز بالأحرى على أن حالات الظلم السياسي والاجتماعي تنتج عن القوانين والمؤسسات البشرية، وليس عن الافتراضات المسبقة بشأنها. على الرغم من أن كل إنسان لديه حق طبيعي مساو لحق أي إنسان آخر، فهذا يقتضي أن تكون موافقة الجميع مطلوبة لغرض تأسيس كومنولث يدين له الجميع بالولاء ويخضعون له، بيد أن مؤسسات وممارسات ذلك الكومنولث، حين يتأسس، ربما لا تكون عادلة أو لا تطبق المساواة تماما.

مع ذلك، يعتبر رأي هوبز بالغ الأهمية في سياق تاريخ الأفكار التي تتناول العدالة. والسبب في ذلك أنه قد نقلنا من عالم كان يفترض أن البشر غير متساوين جذريا (وبشكل مطلق عادة) في القدرات التي وهبتهم إياها الطبيعة - حتى لم تكن هناك حاجة إلى إثارة مزيد من الجدل لتبرير أنواع الظلم في الوضع الاجتماعي وفي الحقوق التي نصت عليها قوانين وضعت لتطبيق العدالة على أساس التبادل غير المتوازن - إلى عالم تحتاج فيه حالات الظلم من النواحي القانونية، والسياسية، والاجتماعية إلى تبرير بسبب التناقض بين هذه النواحي من الظلم وبديهية أن كل إنسان لديه حقوق من الطبيعة مساوية لحقوق كل البشر والتي يستمدونها أيضا من الطبيعة.

منذ زمن هوبز فصاعدا، كان نمط التفكير الذي قوّض افتراضات التفاوت بين البشر التي هيمنت على الكتابات في الفلسفة القديمة قد أدى إلى ظهور اتجاهين. لقد تمسك بعض الكتاب، مثل آدم سميث، بوجهة نظر القدماء التي تركز على القدرات البشرية مع الإصرار، مثلما سبق أن افترض هوبز، على أن كل الاختلافات تقريبا في طبيعة الشخصية والقدرات بين طبقات مختلفة من البشر هي من نتاج مجتمعاتهم، وتعود أسبابها إلى تباين فرص التعليم التي تتاح (أو لا تتاح) لهم، وطريقة تقسيم العمل فيما بينهم:

> إن الاختلاف في المواهب الطبيعية لدى الناس هو في حقيقة الأمر أقل مما نتصور، وإن مستويات البراعة المتباينة كثيرا التي يبدو أنها تميز بين الناس الذين يعملون في مهن مختلفة، خاصة في مراحل متقدمة من حياتهم، ليست هي السبب المحدد في ذلك الاختلاف في كثير من الحالات، بقدر ما يكون السبب هو ذلك الأثر الذي ينشأ عن تقسيم العمل. يبدو أن الاختلاف بين الشخصيات في مستوياتها، بين فيلسوف وحمّال عادي من الشارع، على سبيل المثال، لا يعود إلى الطبيعة، بل هو نتاج للعادة، والتقاليد، والتعليم[27].

مع هذا التأكيد، نقلنا آدم سميث إلى قمة التطور في الفكر وسوف يكون لرأيه تأثير هائل في الأفكار الحديثة في العدالة. إذا كانت الاختلافات في القابلية، والشخصية، والموهبة التي نلاحظها في حياتنا اليومية بين مختلف أفراد المجتمع هي إلى حد كبير من نتاج تنظيمات اجتماعية وليست نتيجة هبة من الطبيعة، إذن كيف يمكن تبرير الاختلافات في الثروات التي تتدرج ضمن هذه الأشكال من التمايز؟ على الرغم من أن هوبز، وكذلك سميث (مع تردد واضح) كانا يعتقدان أن في وسعهما الإجابة عن هذا السؤال، فإن أجوبتهما لم تكن تحظى بالقبول المؤكد من مفكرين لاحقين، وقد كان للتساؤلات الكثيرة التي أثارتها وجهات نظرهما المعروفة، بشأن المساواة الطبيعية بين البشر في القدرات، دور كبير في تطور أفكار العدالة أكثر فأكثر.

كان اتجاه التفكير هذا يسير بموازاة اتجاه آخر استبعد التساؤلات عن القدرات البشرية ليؤكد أن جميع البشر بالضرورة، بغض النظر عن قدراتهم، مؤهلون لأن يُنظر إليهم كمتساوين في الاعتبارات التي تتعلق بالعدالة؛ لأن كل واحد منهم له قيمة مماثلة لقيمة غيره. مثل المسيحية، كان هذا الاتجاه في تناول قضايا العدالة يستند إلى الإيمان بالحياة الأخرى، أو على الأقل، فهو يؤمن بأفكار غير تجريبية. ربما كان الناطق الرسمي المعبر عن هذا الاتجاه هو إمانويل كانت. لكن قبل أن نبدأ بتفحص هاتين المدرستين الفكريتين الحديثتين في العدالة، دعونا نتحول إلى افتراض أرسطي ثالث كان قد نال نصيبه من الهجوم خلال المراحل المبكرة من الفكر الحديث.

3

في الكم الهائل من الكتابات القديمة التي تطرقت إلى قضايا العدالة، لم تظهر أبدا فكرة إمكان إعادة تشكيل المظاهر الأساسية للعالم الاجتماعي - أو البيئة الاجتماعية - وصياغتها من جديد لكي تتماشى مع وضع بشري محدد. في «الإلياذة»، على سبيل المثال، نرى أن التسلسل الهرمي للسلطة والمنزلة الاجتماعية شيء لا يقبل الجدل. تبدأ الحوادث الملحمية حين يطالب المحارب العظيم أخيل بحق في حصة من غنائم الحرب أكبر من التي حصل عليها حتى ذلك الوقت على أساس براعته المميزة المعترف بها من قبل الجميع كمحارب لا يشق له غبار، وكذلك على أساس مساهماته التي لا نظير لها في المعركة. إن السياق الإجمالي الذي من خلاله يطالب الأشخاص الأكثر نفوذا واقتدارا بأحقيتهم في حصص كبيرة من المنافع ينال قبولا واسعا ويعتبر شيئا طبيعيا ولا يبدو أنه خاضع لإمكان التعديل بجهود بشرية. وهكذا كانت مظاهر البيئة الاجتماعية، في الكتاب المقدس العبري، لقدماء بني إسرائيل تفرض قسرا، وحرفيا بشكل شريعة تتسم قوانينها بدقة التفاصيل. بصورة إجمالية، فإن تلك الشريعة هي التي تحدد المواقف والأفعال التي ينبغي أن ينتهجها بنو إسرائيل تجاه خالقهم؛ والنوايا والممارسات التي يتبعونها بعضهم تجاه بعض؛ والعقوبات

والخطايا؛ والأطعمة ومكوناتها التي يسمح لهم بأن يتناولوها - إلى جانب عدد من الأمور الأخرى التي تبدو غامضة ومستهجنة. يبدو أن فكرة إمكان إعادة ترتيب البيئة الاجتماعية بما يتوافق مع مخطط حقيقي لأصول البشر كانت خارج نطاق الخيال أو الأفق العقلي لقدماء بني إسرائيل واليونانيين القدماء قبل العصر الكلاسيكي.

مع تطور الفكر النقدي والفلسفي لدى اليونانيين، على الرغم من أن هذا حدث ببطء وتدرج، بدأ هذا الوضع الساكن يتبدل. في نص ربما كان يمثل إحدى نقاط الجدل الكبرى حول العدالة والتي سُجلت في زمن مبكر، يسرد المفكر السفسطائي بروتاغوراس[28] (490 - 420 ق. م) أسطورة عن أصول جميع الكائنات الحية، والحضارات الإنسانية، ودور العدالة في حياة البشر. بعد تفسير السبب الذي دفع بروموثيوس[*] إلى سرقة معارف محظورة بخصوص النار وإعطائها للبشر كوسيلة تمكنهم من الاستمرار في الحياة، يلاحظ بروتاغوراس أن البشر في تلك المرحلة ما زالوا يفتقرون إلى المعرفة السياسية، وتبعا لذلك كانوا يتعاملون فيما بينهم بصورة غير عادلة. بعد ذلك أرسل زيوس هرمز ليطبق مبادئ الاحترام المتبادل والعدالة بين الناس ويفرض النظام في مدنهم، وكذلك من أجل أن يمكنهم من تعزيز روابط الصداقة. وفقا لرأي بروتاغوراس، فقد وجه زيوس أيضا هرمز لأن يوزع هذه المزايا على كل البشر، مقارنة مع أغلب أشكال المعرفة (مثل علوم الطب)، التي تقتصر في العادة على عدد قليل من الناس. وفق كلام بروتاغوراس، يقول زيوس: «ما لم ينتشر الاحترام المتبادل والمعرفة بين كل البشر، لن تنشأ المدن». لذا، يُصدر زيوس مرسوما ينص على أنه «إذا عجز أي شخص عن نيل نصيبه من هاتين الفضيلتين سوف يعاقب بالإعدام لأنه يعتبر وباء على المدينة»[29].

(*) بروموثيوس: في الديانة الإغريقية، هو أحد العمالقة وإله النار. يرتبط اسمه مع اختراعات البشر. وفق الأساطير كان بروموثيوس قد سرق النار من الآلهة وأعطاها للبشر، وانتقاما منه قام زيوس كبير الآلهة بخلق باندورا، التي تزوجت بأخي بروموثيوس وأطلقت كل شرور العالم، وقام زيوس بربطه بالسلاسل إلى جبل، وأرسل النسور لتأكل كبده، وكلما انتهت منها خرجت له كبد أخرى، وهكذا يتجدد عذابه كل ليلة [المترجم].

على الرغم من أن الشخصيات الرئيسية في القصة التي يرويها بروتاغوراس هي من الآلهة، فإن القصة تفترض أن البيئة الاجتماعية ينبغي أن تتشكل عن قصد مسبق من البشر حتى تتيح لهم العيش متنعمين بالعدل بعضهم مع بعض. هناك معنى مماثل في «تواريخ» هيرودوتس(*) يعود تقريبا إلى الفترة ذاتها (ربما النصف الثاني من القرن الخامس ق. م) - وعلى وجه التحديد في النصوص التي وصف فيها النواحي الأنثروبولوجية لمجتمعات غير إغريقية غريبة الأطوار، وفي خطابات من نسج الخيال ألقاها في محكمة ملك بلاد فارس عن المزايا النسبية لثلاثة أشكال من الحكومة: الملكية، والأوليغاركية، والديموقراطية [30]. في عمل هيرودوتس يمكننا أن نتلمس علامات تدل على سعة الخيال التاريخي والاجتماعي إلى درجة تتيح للمؤلف أن يقف على الأقل على مسافة كافية من عالمه الخاص، وأن ينظر إلى ذلك العالم من وجهة نظر شخص يمتلك خلفية ثقافية وسياسية مختلفة تماما. يبدو أن بوادر القدرة الفكرية على تخيل صورة جديدة للمظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية كانت قد بدأت تظهر إلى حيز الوجود.

لقد ظهرت تلك القدرة وازدهرت بين ثنايا المجتمع التجاري الذي برز إلى حيز الوجود في أثينا خلال القرن الخامس ق.م. لقد تلاشى القبول بلا قيد أو شرط بالمظاهر القديمة للبيئة الاجتماعية التي كانت سائدة في السابق وأفسح المجال إلى سيل من التحديات والانتقادات، وقد حفظت بقايا حركة الغليان هذه في أعمال توزعت على نظم معرفية مختلفة منها الدراما، والأدب، والفلسفة، والسياسة. وتطورت لدى السفسطائيين، على وجه التحديد، وجهة نظر يقولون فيها إن المؤسسات السياسية والتنظيمات الاجتماعية هي من ابتكار البشر ونتيجة للأعراف السائدة بينهم ولا تستمد جذورها من الطبيعة، ولا تبررها الطبيعة أيضا. بهذا الاعتقاد، أصبح في الإمكان تخيل صورة جديدة تماما للبيئة الاجتماعية.

(*) هيرودوتس: مؤرخ إغريقي (484 - 430 ق. م) قام برحلات طويلة إلى الإمبراطورية الفارسية. وهو مؤلف أول وأكبر سرد تاريخي في العالم القديم وهو «تاريخ الحروب الفارسية»، وعلى الرغم من الكثير من الأخطاء الواردة فيه فإنه يبقى مصدرا لمعلومات أصيلة عن اليونان ما بين سنة 550 إلى 479 ق. م. إضافة إلى غرب آسيا ومصر [المترجم].

في واقع الأمر، كان أفلاطون في «الجمهورية» منشغلا في ممارسة نوع مماثل تماما من إعادة التخيل. بيد أن أفلاطون تردد كثيرا في التلميح إلى أن البشر أحرار في تخيل صورة جديدة لبيئتهم الاجتماعية تبعا لما يرونه مناسبا. في الوقت الذي يصوّر فيه أفلاطون المدينة التي يخصص لها جانبا كبيرا من نقاشاته كنتاج لجهد يركز على عملية إعادة بناء هائلة يديرها الحكام الفلاسفة، فقد اعتمدت مناظراته على القول إن تصميم تلك المدينة موجود أصلا في الطبيعة. إنه يتخيل حراس مدينته من الفلاسفة وهم يقومون بإرساء دعائم ثقافة السكان، وأنماط تفكيرهم، وممارساتهم بما يؤدي إلى جعلها تنسجم مع فكرة العدالة كعلاقة أمر وطاعة بين أشخاص غير متساوين؛ لكن تلك الفكرة، وفق أفلاطون ـ أي فكرة العدالة ذاتها ـ هي حقيقة تقررها الطبيعة.

ظلت وجهتا النظر هاتان ـ أن المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية حقيقة مقررة من الطبيعة، وأن البيئة الاجتماعية (وذلك شيء ممكن فعلا) هي من تصميم البشر الذين يبتكرون مظاهرها بحرية ـ تتنافسان مدة طويلة بعد موت أفلاطون. ولكن يبدو أن وجهة النظر الأولى كانت قد اكتسبت مناصرين بارزين أكثر من الثانية وبالتالي فقد هيمنت على الفكر في بدء الألفية الثانية للميلاد. ربما كان أرسطو أهم المدافعين عن وجهة النظر هذه وأكثرهم تأثيرا. في كتابه «السياسة»، يقول أرسطو:

> إذا كان من المعترف به أن يكون للروابط البسيطة، أي العائلة والقرية، وجود طبيعي، فهذا ينطبق أيضا على الدولة المدنية في جميع الحالات، لأن تلك الروابط تتطور في الدولة المدنية تطورا تاما، وتضمن الطبيعة حصول ذلك التطور، لأن طبيعة أي شيء، مثلا الإنسان، والعائلة أو الحصان، تعرّف بأنها حالته التي يصبح عليها عندما تكتمل عملية التطور... لهذا نرى أن الدولة المدنية هي مؤسسة طبيعية، وأن الإنسان كائن حي يميل بطبعه إلى ممارسة السياسة [31].

وفق رأي أرسطو، فإن المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية لأي دولة مدنية ـ تعريف الأدوار الوظيفية التي تتحدد على أساسها المؤهلات والالتزامات فيما يتعلق بالوضع الاجتماعي لأي فئة رئيسية في الدولة

المدنية إضافة إلى وجود الامتيازات من عدمها، والمعايير التي تنظم علاقات أفرادها - هي أشياء تقررها الطبيعة، وفقا للطريقة ذاتها التي تتطور من خلالها الأعضاء الحية لحيوان مثل الحصان إلى أن يصبح كامل النمو بفعل الطبيعة. سوف يكون من الخطأ الجسيم، وخرقا لنواميس الطبيعة، أن يحاول البشر فرض بديل من وحي خيالهم.

بعد ثلاثة قرون، اعتنق شيشرون وجهة النظر هذه. لقد رأينا فيما سبق أن شيشرون قد ابتعد كثيرا عن آراء أرسطو من خلال تأكيد مفهوم شمولية العدالة - وبذلك فقد تقوّض الموقع المميز الذي منحه أرسطو للدولة المدنية - وكذلك ابتعاده عن ادعاء أرسطو أن البشر غير متساوين مطلقا في القدرات. على الرغم من هذه الاختلافات، كان شيشرون يؤيد بحماس وجهة النظر التي تنص على أنه ينبغي علينا تأمل الطبيعة لكي نفهم ماهية العدالة. يقول شيشرون: «إن العدالة التي أتكلم عنها هي عدالة طبيعية» [(32)]، وكذلك «لا شيء يستحق الاهتمام أكثر من أن نفهم بوضوح أننا ولدنا من أجل أن نحظى بالعدالة، ولا تتأسس العدالة عن طريق الفكر والآراء بل تقررها الطبيعة» [(33)].

كانت وجهة النظر القائلة إن المظاهر الأساسية للبيئة أو العالم الاجتماعي تحددها الطبيعة تواجه منافسة حادة طوال القرون العديدة اللاحقة مع وجهة نظر أخرى تنطوي على القول إن تلك المظاهر يمكن أن تخضع فعلا للتعديل من قبل البشر. ولكن مع انهيار الإمبراطورية الرومانية في الغرب، سرعان ما تلاشى الإحساس بالثقة بالقدرات البشرية الذي جرى التعبير عنه في الأفكار التي تعود إلى السنوات الأخيرة من تلك العصور. تكشف الكتابات والممارسات التي تعود إلى أوائل القرون الوسطى عن إحساس بعجز البشر، إذا نظر المرء إليهم كأفراد أو بصورة جماعية، في عالم يبدو أن النظام الذي يسير عليه غير قابل لأن يدرك على حقيقته إلا من خالق البشر. لقد ظهر هذا الإحساس بالعجز على نحو واضح في عدة أماكن من بينها الممارسة القضائية التي كانت تعرف بـ «المحنة»(*)، وهي من مبتكرات القانون الجرماني وليس القانون الروماني. في ظل ذلك القانون (في الواقع هو مجموعة متنوعة

(*) المحنة: وسيلة بدائية كان القدامى يصطنعونها لمعرفة ما إذا كان المتهم بريئا أو مجرما وذلك بإخضاعه لضروب من الامتحان الخطر أو المؤلم معتبرين نتيجة ذلك كله بمنزلة حكم إلهي [المترجم].

من القوانين، كانت تطبق بشكل غير منتظم ضمن أقاليم واسعة) غالبا ما كان الشخص المتهم بجريمة يُجبر لإثبات براءته على أن يخضع إلى «محنة» ordalium، مثال ذلك أن يلقى به في النار أو المياه. في الوقت الذي اتخذت فيه المحن أشكالا مختلفة، فإن النظرية الأساسية التي تبرر المحنة أن هذه الممارسة تسفر عن إرادة إلهية. وسواء كان المتهم قد انخرط عن قصد في الخطايا فهذه ليست هي المسألة الجوهرية: يفترض بالمحنة أن تظهر أن الأمر يرجع إلى إرادة الرب إن ثبتت إدانة المتهم أو لم تثبت، ومن هنا يبقى ذلك الشخص مدانا، بغض النظر عن نواياه، ومعرفته، أو حقيقة أفعاله.

ولكن في وقت مبكر من القرن العاشر، يمكننا أن نتلمس علامات تدل على استرداد تدريجي للثقة بقدرات البشر على الفهم وتطبيق النظام في عالمهم[34]، وذلك يعود إلى حد كبير إلى رجوع للأفكار اليونانية والرومانية. في مستهل القرون الوسطى، كان يراود بويثيوس (480 ـ 524) طموح لأن يقدم مناهج التعليم اليوناني إلى عالم لاتيني كان يرزح تحت وطأة الحصار الفكري مدة طويلة. لم يحقق بويثيوس سوى جزء صغير من طموحه، ولكنه نجح بالفعل في أن يجعل الخطوط العريضة لمنظومة المنطق لدى أرسطو متوافرة باللغة اللاتينية. بعد خمسة قرون تقريبا من ولادة بويثيوس، بدأ العالم غيربرت يلقي محاضراته المنتظمة عن بحوث بويثيوس في المنطق، ومن زمن غيربرت حتى بواكير القرن الثاني عشر على الأقل كان بويثيوس يمثل القناة الرئيسية التي أصبح الباحثون من خلالها على اطلاع بالمنطق. في غضون القرن الثاني عشر، بدأ العلماء ورجال القانون يطورون منظومة موحدة للقانون العرفي، ولهذا كانوا يعودون مرة تلو أخرى إلى المصادر الرومانية. وهكذا فقد أعيد اكتشاف كثير من النصوص المقتبسة من الفلسفة اليونانية القديمة، في بداية الأمر من خلال الترجمات العربية التي بدأت تنتقل إلى مراكز التعليم الغربية من إسبانيا العربية، وبعد ذلك من خلال المخطوطات الأصلية التي كان يتلقفها الرواد الكبار للحركة الإنسانية (humanists)(*)؛ وكانت هذه النصوص تترجم بغزارة منذ القرن الثالث عشر فصاعدا. لقد أثبتت التأثيرات المزدوجة للمنطق والقانون أن في الإمكان، عبر وسائل

(*) الحركة الإنسانية: إحياء الدراسات الكلاسيكية وتعزيز النزعة الفردية وروح النقد كما تجلى ذلك في عصر النهضة الأوروبية [المترجم].

بشرية، ابتكار وفرض نظام معين على عالم كان لولا ذلك يبقى فوضويا في عيون البشر. وبذلك فقد تم إرساء الأساس لتجديد الثقة بقدرات البشر على الفهم وتحقيق النظام في عالمهم الاجتماعي.

بدت تأثيرات هذا التجديد واضحة في نصوص من الفلسفة والأدب ومن خلال كثير من التغيرات التي طرأت على ممارسات البشر، سواء كانت تغيرات ضئيلة أو كبرى، على مدى قرون عديدة لاحقة. في سنة 1215م، على سبيل المثال، منع مجلس لاتيران(*) الكهنة من الاشتراك في إدارة ممارسة المحنة، وأدى ذلك فعلا إلى تقليص تلك الممارسة حتى تحول أولئك الذين يطبقون الإجراءات القانونية من يقين الحكم الإلهي إلى احتمالات يمكن أن يصل إليها البشر بالوكالة. وقد تبلور تحول في القيم نتج عن ذلك كله بعد ثلاثة قرون في كتابات المصلحين البروتستانت، وبخاصة مارتن لوثر. مقارنة بما هو موجود في مناهج التدريس والممارسات التي فرضتها الكنيسة الكاثوليكية، فقد رفض لوثر أغلب الأقاويل المبالغ فيها التي كانت تصدر عن رجال الدين التابعين للكنيسة وأصر على أن المسيحية في الأساس إيمان يستند إلى علاقة مباشرة بين الفرد والخالق. كان لوثر، بطبيعة الحال، مؤمنا بقدرة الإيمان البشري، وليس بقدرة العقل البشري. لم يكن لدى لوثر أدنى اهتمام بالتفاصيل الدقيقة للمنطق الأرسطي، أو ضرورة الحفاظ على النظام في القانون الروماني أكثر مما لدى خصومه. بيد أنه ورث من هؤلاء تقاليد فكرية تولي ثقة بالغة بقدرات الناس العاديين على معرفة الحقيقة. لقد ساعدت هذه الثقة، حين تحولت إلى اتجاه مختلف عما كان يهدف إليه لوثر، على انتعاش فكرة أن البشر ربما أصبحوا قادرين على إعادة تشكيل الواقع وفهمه بشكل صحيح.

هناك بصيص خافت من الضوء على الأقل يشير إلى هذه الفكرة بوضوح نسبي في عمل السير توماس مور «يوتوبيا»[35]، الذي كتب عشية حركة الإصلاح البروتستانتية. في ظاهر الأمر تبدو «يوتوبيا» تقريرا منسوبا إلى رحالة سافر إلى بلاد نائية وهي جزيرة تنتشر فيها عادات ونظم اجتماعية غريبة، غير أن الكتاب في الواقع عبارة عن نقد بأسلوب تهكمي لبعض المؤسسات والقيم

(*) مجلس لاتيران: أي واحد من المجالس البابوية الخمسة التي عقدتها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في قصر لاتيران في روما. من سنة 1123 ـ 1517م. وكانت تناقش فيها قضاياها الحيوية [المترجم].

المهمة التي كانت سائدة في الحياة الإنجليزية في مستهل القرن السادس عشر. لكن مور يتخيل بأسلوبه النقدي مجتمعا تهدف مؤسساته وقيمه إلى أن تحقق غايات مقصودة من قبل أفراده لكبح جماح الطبائع السيئة لدى البشر وتوجيه مسار أفضل الطبائع لدينا بالاتجاه الذي يحقق أكبر فوائد ممكنة.

وهكذا فقد ظهرت إلى حيز الوجود فكرة اعتبار المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية نتاجا لأفعال البشر وأنها خاضعة للتعديل من قبل البشر، فهي لم تعد أشياء تقررها الطبيعة، واحتلت هذه الفكرة مكانتها المرموقة في مراحل مبكرة من الفكر الحديث، ومن ذلك ما جاء في كتاب هوبز «ليفياثان». مرة أخرى كان هوبز يستهدف آراء أرسطو، حيث سخر من افتراض أن تكون الروابط السياسية هبة من الطبيعة لأغراض معينة (أو، وفق اللهجة الأرسطية، «علة نهائية»). على العكس من ذلك، يقول هوبز إن الرابطة السياسية هي نتاج براعة البشر. ويمكن أن يكون ذلك النتاج مقصودا أو غير مقصود، فإذا كان مقصودا ربما جاء بشكل غير مرتب جيدا. مادام في الإمكان إدخال تعديلات على الروابط السياسية، فذلك يحصل بجهود، ومعرفة، واختراع البشر، ولا ينبغي أبدا ترك الرابطة تتطور بشكلها «الطبيعي» الذي هو من نسج الخيال.

يقول هوبز إنه، في الواقع، أول من اكتشف الطريقة التي من خلالها يُعدَّل شكل الرابطة السياسية:

> سمعت البعض يقولون إن العدالة ليست إلا كلمة لا معنى لها، وإن باستطاعة الإنسان أن يحصل على أي شيء يريده بالقوة، أو بالحيلة... فيصبح ذلك ملكا له، وقد سبق لي أن أظهرت أن هذا شيء غير صحيح؛ ويأتي من يؤكد أيضا عدم وجود أي أسس، أو مبادئ يمكن الاستدلال عليها عقليا، تدعم تلك الحقوق الأساسية التي تنادي بالحكم المطلق...

وبهذا هم يدّعون أشياء سخيفة حقا، كما لو أنهم ينكرون احتمال أن تكون لدى السكان البدائيين في أمريكا أي أسس أو مبادئ مستنبطة من التفكير تتيح لهم بناء منزل يدوم مدة طويلة مثل المواد التي يستخدمونها، كما لو أن هؤلاء لم يسبق لهم حتى الآن أن رأوا منزلا بني بهذا الشكل الجيد[36].

في الوقت الذي عقد فيه أرسطو مقارنة بين الدولة المدنية والحصان، يقارن هوبز بين الرابطة السياسية (الكومنولث) والمنزل ويفترض أن الشكل الجيد أو الرديء الذي يبنى عليه المنزل متعلق بالمعرفة التي يمتلكها من يصمم المنزل ومن يشيده:

> تنشأ مع مرور الزمن وتقدم الصناعات في كل يوم معارف جديدة. وكما أن فنون العمارة الرائعة تعتمد على مبادئ مستمدة من التفكير العقلاني، وقد أبدع فيها رجال يعملون في هذه الصنعة كانوا قد كرسوا حياتهم لدراسة واختبار خصائص مواد البناء وتأثيراتها المختلفة والتناسب فيما بينها، منذ أن مارس البشر هذه الحرفة (على الرغم من أن ذلك كان يحصل بشكل بسيط): وهكذا، بعد مضي زمن طويل منذ أن بدأ الناس يشكلون الكومنولث، بشكله الذي لا يخلو من العيوب، وكان ذلك الوضع معرضا للارتداد إلى حالة الفوضى، ربما صار في الإمكان استنباط مبادئ من التفكير العقلاني من شأنها أن تجعل دستور الناس المنضمين إلى الكومنولث... يدوم إلى الأبد. وهكذا هي الحال بالنسبة إلى الأمور التي طرحتها في هذا الحديث[37].

لم يبعث هوبز حيوية جديدة في وجهات نظر السفسطائيين التي تنص على أن المؤسسات السياسية والتنظيمات الاجتماعية هي نواتج للعرف البشري وليس مصدرها الطبيعة فقط، بل أضاف إليها القول إن تلك المؤسسات والتنظيمات، مع توافر معرفة كافية، يمكن تحسينها بجهود بشرية.

أصبح هذا الرأي بمنزلة الركيزة التي استند إليها الفكر السياسي والاجتماعي الغربي منذ زمن هوبز وصولا إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر وما بعده. لقد تشجع كثير من المفكرين العظماء في القرن الثامن عشر بتأثير ورثة العلم الحديث، وبخاصة علم الميكانيكا الحديث، من كبلر وغاليليو إلى إسحق نيوتن، ومن مونتسكيو إلى روسو، ومن بيكاريا إلى بينثام وكوندورسيه، الذين تبنوا كثيرا من وجهات النظر ذاتها حول إمكان تحسين المؤسسات البشرية في سبيل الوصول بها إلى حد الكمال بفعل جهود بشرية

كان هوبز ينادي بها. لكن لم يسلم هذا الاندفاع نحو الثقة بقدرات البشر على الفهم وتحقيق النظام في العالم الاجتماعي من التحديات. لقد طالبت أصوات متعددة باتخاذ توجه أكثر حذرا إزاء شؤون البشر، ابتداء بالمحامين العموميين كوك وهيل في القرن السابع عشر إلى الفيلسوف والشخصية السياسية إدموند بروك في أواخر القرن الثامن عشر، إضافة إلى كثير من المفكرين الآخرين الذين جاءوا لاحقا. واستمر الصراع الذي كان يدور بين الاتجاه الحذر والمحافظ نسبيا في إصلاح المؤسسات البشرية لدى هؤلاء المفكرين اللاحقين من جهة، وبين الراديكالية الجريئة التي تبناها نظراؤهم الذين ينتمون إلى عصر التنوير من جهة أخرى، ولم يتوقف ذلك الصراع الدائر منذ زمن هؤلاء حتى يومنا هذا.

بيد أن مفكري عصر التنوير، من هوبز إلى كوندورسيه وما بعده (يقتصر مصطلح «عصر التنوير» عادة على مجموعة من مفكري القرن الثامن عشر، على الرغم من أنني جعلته يمتد إلى فترة زمنية سابقة من أجل أن يشمل هوبز)، كانوا قد غيروا بشكل جذري منظومة الأفكار التي تطرح ضمنها مسائل تتعلق بالعدالة. وقد أسفر التأثير الحاسم لذلك الاتجاه الفكري في أفكار العدالة عن طرح سؤال جديد، وهو بالتحديد: كيف يتمكن البشر من إعادة تشكيل وتركيب مظاهر البيئة الاجتماعية لكي تتماشى تلك البيئة ذاتها مع العدل؟ بدأ هذا السؤال يبرز كمحور للتأملات بشأن العدالة في القرن الثامن عشر، وبقي على ما هو عليه منذ ذلك الحين. صحيح أنه، بعد مدة طويلة من طرح هذا السؤال، كان في وسع الكتاب أن ينكروا إمكان تطبيق مفهوم العدالة على البيئة الاجتماعية ككل، أو ينكروا حتى أن يكون البشر قادرين على إعادة تشكيل تلك البيئة بما يتوافق مع تصميم مقصود. ولكن الأمر الذي لم يكن في وسع أي كاتب يحرص على أن يكون جادا هو أن يتغاضى عن ذلك السؤال.



5

ظهور مذهب المنفعة

خلال مدة ربما بلغت نصف قرن بدأت مع نشر كتاب ديفيد هيوم «بحث في الطبيعة البشرية» في العام 1739، وتوجت بنشر كتاب جيريمي بينتام «مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع»، وباندلاع الثورة الفرنسية، (وكلاهما حصل في العام 1789)، تطورت مدرسة فكرية سوف تترك بصمة ثابتة على كل جانب من جوانب العالم التي هيمنت عليها الأفكار الأوروبية. يعتبر بينتام إلى حد كبير، وهو يستحق ذلك فعلا، أول مفكر متحمس بشدة لمدرسة المنفعة (Utilitarian School)، لكن عمله كان يعتمد بالتأكيد على أسس سبق أن وضعها كتاب كثيرون تمسكوا باتجاهين فكريين وكانوا ينظرون إليهما على أنهما من البديهيات: أولا، ينبغي على

«بالنسبة إلى بينتام، فإن الحقوق، مثلها مثل جميع السمات البارزة الأخرى التي تميز العالم البشري من مؤسسات وممارسات، هي نتاج للأعراف البشرية»

المؤلف

المؤسسات البشرية أن ترتقي بالناس الذين تنشغل بأمرهم إلى الرفاهة. ثانيا، ينبغي أن تؤخذ رفاهة كل أولئك الناس، من الإنسان الأقل شأنا إلى أكثرهم تفوقا ونفوذا، بنظر الاعتبار في أي تقييم يبحث عن الطريقة المثلى التي تحقق من خلالها تلك المؤسسات أغراضها المحددة التي تصبو إليها. كان كثير من هؤلاء المفكرين من زعماء الإصلاح البارزين، وقد عملوا بصورة مشتركة على تطوير منهج للتفكير في المؤسسات البشرية والعدالة لا يتعارض مع فرضيات أرسطو عن أثر الطبيعة في خلق الدولة المدنية والتفاوت بين البشر فقط، بل مثلما فعل هوبز، يتعارض أيضا مع الاقتناعات التي كان يتفق فيها أرسطو مع أغلب المفكرين الذين جاءوا قبله وبعده حول أهمية التعامل بالمثل في تحقيق العدالة.

إضافة إلى هيوم وبينتام، سوف أتطرق هنا إلى كتابات سيزار بيكاريا وآدم سميث. ويختلف هؤلاء الكتاب عن بعضهم في جوانب بالغة الأهمية. على سبيل المثال، يستخدم هيوم مصطلح «منفعة» بطريقة مميزة لا يمكن أن تشبه استخدام بينتام وغيره من المفكرين اللاحقين الذين يؤيدون مذهب المنفعة. ويختلف مفهوم سميث عن التعاطف مع الغير بشكل جوهري عن مفهوم هيوم في هذا الشأن، وتتجسد المنظومة الأخلاقية إجمالا لدى سميث (ومن ذلك نظريته في العدالة) من خلال شخصية افتراضية لمراقب نزيه يوضح مضامين فلسفته الأخلاقية بأسلوب فريد. من الأمور التي لا تقبل الجدل أن لا أحد من هؤلاء المفكرين، باستثناء بينتام، يمكن أن تطلق عليه تسمية «مناصر لمذهب المنفعة» من دون تحفظ. ومع ذلك، مثلما سوف نرى، يتفق هؤلاء المفكرون على عدة افتراضات وأهداف تميزهم كمجموعة مستقلة عن كل الكتاب الذين تطرقنا إليهم لحد الآن، كذلك تجمعهم معا العديد من الاهتمامات النقدية.

1

لقد رفض هؤلاء المفكرون، مثلهم مثل هوبز، الافتراض الأرسطي بأن المظاهر الأساسية للبيئة أو العالم الاجتماعي - أو بيئة ما أسماه هيوم «المجتمع المدني»، متبعا في ذلك الاستخدام الشائع في عصره - تحددها

مجموعة أغراض تقررها الطبيعة. وتقود هذه الأغراض، برأي أرسطو، مثلما سبق أن رأينا، إلى تطور مجتمع ناشئ حتى يصبح مجتمعا ناضجا، وفقا للطريقة ذاتها التي يؤدي بها النزوع الفطري الكامن في حصان إلى نمو أفراد ذلك الجنس من الحيوانات (على الأقل الذين يتطورون بصورة اعتيادية) إلى أن يتخذوا شكلا كامل النضج. في مقابل وجهة النظر هذه، كان أسلاف مذهب المنفعة قد ورثوا من هوبز مفهوم أن العالم الاجتماعي هو نتاج لأفعال بشرية تخضع للتعديلات من خلال التصميم الذي يدخله البشر. بالنسبة إليهم، كان تشبيه هوبز للمجتمع المدني بالمنزل الذي يشيد جيدا أو بشكل رديء اعتمادا على المعرفة والمهارات التي يمتلكها الشخص الذي يصممه ويقوم ببنائه تشبيها مناسبا إلى حد بعيد.

مثلما يوضح هيوم، الذي اعتبر مؤسسة الملكية الخاصة بمنزلة أساس المجتمع المدني ومصدر لفضيلة العدالة، حين يقول:

> إن جميع الطيور التي تنتمي إلى النوع نفسه، في كل زمان وكل بلد، تبني أعشاشها بشكل مماثل، وفي هذا نرى قوة الغريزة. أما الناس في أزمنة وأماكن شتى فهم يجعلون منازلهم تتخذ أشكالا مختلفة، من هنا ندرك تأثير العقل والعادات. وبالإمكان استنتاج شيء مماثل من خلال مقارنة غريزة التكاثر مع مؤسسة الملكية [1].

وفقا لرأي هيوم فإن العائلة، التي هي من نتاج غريزة التكاثر (الجنس)، تعتبر مكمن العلاقات، والواجبات، والفضائل البشرية الطبيعية الأهم شأنا من غيرها، والتي هي بالضرورة أمور فطرية. ومن الطبيعي، وفق وجهة النظر هذه، أن ينحاز الناس إلى الزوج أو الزوجة، وإلى أطفالهم، وآبائهم، وأقربائهم الآخرين، ويتخذ أفراد العائلة هؤلاء بمختلف أنواعهم جملة من الأدوار الطبيعية في علاقاتهم بعضهم مع بعض. تحدد هذه الأدوار واجباتهم الأخلاقية الطبيعية المهمة، ويكون السلوك الأمثل الذي ينسجم مع هذه الواجبات نتاجا لعملية تحسين الفضائل الأخلاقية الطبيعية. لقد أشار هيوم إلى وجود روابط شخصية تتعلق بالصداقة، إلى جانب الواجبات والفضائل التي ترافقها، ووضعها ضمن الصنف ذاته الذي تنتمي إليه

الروابط العائلية، على الرغم من أنه يعتقد أن الروابط العائلية هي الأقوى في العادة من روابط الصداقة. وكان يعتقد أيضا أن البشر يطورون على نحو طبيعي نوعا من الإحساس بالسعادة أو التعاسة التي يعيشها رفاقهم من البشر، على الرغم من أن هذا التعاطف مع عموم الناس من وجهة نظره أضعف من ارتباطنا بالأصدقاء، ولا بد أن يكون أضعف من روابطنا العائلية.

تحتل الواجبات والفضائل التي يتأسس عليها المجتمع المدني موقعا يتعارض مع هذه الخصال الطبيعية. يشكل احترام الملكية الخاصة الفضيلة الأساسية التي يرتكز عليها بناء المجتمع المدني، ولكنها فضيلة - كما يؤكد هيوم - «مصطنعة» (Artificial)، وفق معايير أو مبادئ الأخلاق الطبيعية، لأن علينا أن نسعى إلى تحقيق منافع الناس الذين نحبهم من دون أي اعتبار لممتلكات أو حقوق ملكية الآخرين. يمكن أن تصبح الواجبات والفضائل المصطنعة التي ترتبط باحترام الملكية الخاصة هي الحاكمة والمؤثرة جدا على أفعال البشر - وتبعا لهذا فهي تتيح للمجتمع المدني أن يحقق الازدهار - مادمنا ننجح فقط في الالتزام بنطاق من القيود «الشخصية» التي تجعل ميولنا الفطرية تنحاز لأولئك الذين تربطنا بهم روابط شخصية، وهذا سوف يخلق نطاقا «اجتماعيا» محددا يمكن أن يجعل الواجبات والفضائل المصطنعة أسمى. ضمن هذا النطاق الاجتماعي يتجسد السلوك الاقتصادي والمؤسسات المؤثرة التي تشكل معا المجتمع المدني.

تهيمن على مناقشات هيوم التي تتناول العدالة موضوعات الملكية الخاصة، وتبادل المنافع، والاتفاقات التعاقدية. يتحدد مدى الالتزام بالعدالة من خلال هذه الممارسات، وتتجسد فضيلة العدالة عن طريق الالتزام بها أو الميل الذي يكتسب بالتعلم لأن يكون المرء ملتزما بإخلاص في تطبيقها. إن مؤسسات الملكية، والتبادل، والتعاقد كلها هي نتاج للأعراف البشرية التي تتخذ مسارا مناقضا للميل البشري الطبيعي نحو الأشخاص الذين تربط المرء بهم روابط شخصية وثيقة. كان هيوم يعتقد أن الناس يتبنون هذه الأعراف ويفرضونها لأنهم يعتبرونها نافعة بغض النظر عن كونها مصطنعة.

من الأمور الواضحة في مناقشات هيوم للعدالة، وبخاصة تلك المناقشات التي تتطرق إلى أسس حق الملكية الخاصة، افتراض أن أوضاع هذه المؤسسات يمكن أن تتحسن بفعل التخطيط البشري المتأني. يمكن أن يشوب هذه المؤسسات الفساد من حيث المبدأ، لأنها ربما صممت بشكل رديء أو لم تتأسس بما يكفي من العناية. لكن يتضح الإحساس بالتفاؤل من خلال النبرة التي يتكلم بها هيوم - مثل تلك النغمة التي شابت الحركة الفكرية التي صار يطلق عليها «التنوير». وتحليقا بأجنحة البلاغة، يستلهم هيوم العالم الرمز إسحق نيوتن، وذلك لكي يقارن بين دور العدالة في مجتمع مدني ودور الجاذبية في حركة الأجسام:

> تشكل ضرورة العدالة في دعم أواصر المجتمع الأساس الفريد الذي تستند إليه تلك الفضيلة (أي فضيلة العدالة)، ولأنه لا توجد صفة أخلاقية تحظى بالتقدير أسمى من العدالة، قد نستنتج أن هذا الظرف الذي تتحقق فيه أكبر منفعة ينطوي عموما على أقوى الطاقات التي تجعلنا نسيطر على مشاعرنا الوجدانية، وهو شيء يتوافق تماما مع قواعد الفلسفة وحتى المبادئ العقلية المعروفة، حيث إن أي مبدأ أو قانون نرى أن له قوة وتأثيرا إلى حد كبير في حالة معينة، يمكن أن ينسب إليه تأثير مماثل في حالات أخرى. هذا هو في الواقع قانون نيوتن الأساسي في التفكير الفلسفي [2].

يمكننا أن ندرك الآن ما يرمي إليه هيوم بشأن القوى التي تدفع البشر إلى أن يتصرفوا بالطريقة التي ينتهجونها. من خلال هذه المعرفة نستطيع تطوير منهج لفهم القوانين التي تحرك السلوك البشري، إضافة إلى تقديم مجموعة وصفات تصلح لأن تطبقها المؤسسات المهمة القادرة على تنمية وتعزيز رفاهة البشر.

كان سيزار بيكاريا، مثله مثل هيوم، يؤكد أن المؤسسات والممارسات التي يتشكل منها المجتمع المدني ذات صيغة مصطنعة أو تقليدية، وأنها بعيدة عن أن تكون مستمدة من الطبيعة. صحيح أن بيكاريا يفتتح عمله «في الجرائم والعقوبات» في العام 1764 بالإشارة إلى ثلاثة مصادر تستمد منها مبادئ

الأخلاق والسياسة، حيث وضع الوحي الإلهي والقانون الطبيعي إلى جانب الأعراف البشرية كمصادر لأشكال العدالة: المقدسة، والطبيعية، والسياسية على التوالي[3]، غير أن من المثير للاستغراب، على الرغم من أن عمله يهدف إلى أن يكون بحثا شاملا في موضوع جوانب الخطأ والصواب التي ترتبط بالجرائم والعقوبات، فهو يستبعد كلا من الوحي الإلهي والقانون الطبيعي من نطاق البحث، وذلك على ما يبدو اعتمادا على القول بأن هذين المصدرين يهتمان بفكرة «أن العدالة التي تنبع من مصدر إلهي يكون توجهها المباشر هو الثواب والعقاب في الحياة الآخرة» [4]، فيما تستند العدالة التي يطبقها البشر فيما بينهم بشكل رئيسي إلى الأعراف التي اتفقوا عليها من أجل تحقيق مصلحتهم المشتركة. يمضي بيكاريا بعيدا باتجاه افتراض أن العدالة ليست شيئا «حقيقيا»، إنها «ببساطة طريقة يفهم من خلالها البشر الأمور، ويتجاوز دورها قياس سعادة جميع الناس» [5].

كان آدم سميث يؤكد أيضا أن البيئة الاجتماعية تشكلها الأعراف التي هي نتاج للأفعال البشرية، إضافة إلى أنها ناجمة عن عدد لا يحصى من الاتفاقات بين البشر، سواء كانت اتفاقات يتم التعبير عنها صراحة أو هي اتفاقات ضمنية، وقد اعتقد سميث بأن هذا العالم من الممكن أن يخضع للتعديل، وذلك عن طريق الإصلاحات التي يخطط لها ويجري تنفيذها بعناية بالغة للارتقاء بالأهداف البشرية. وقد اختلف سميث مع هيوم حول مصدر المشاعر التي تساعد على تعزيز العدالة. بينما كان هيوم يعتبر هذه المشاعر مصطنعة، يقول سميث في كتابه «نظرية المشاعر الأخلاقية» في العام 1759: «زرعت الطبيعة في صدور البشر ذلك التوجس المرضي من استحقاق مثوبة أو عقوبة، تلك المشاعر بالرعب من استحقاق عقوبة ربما تفرض في حال انتهاك حرمة العدالة، وهي إجراءات عظيمة الشأن تهدف إلى ضمان سلامة وأمن الرابطة البشرية...» [6]. لكن في الوقت الذي يعتبر فيه الشعور بالعدالة طبيعيا، فإن المؤسسات التي يتعزز من خلالها ذلك الشعور ويقوى، علاوة على كثير من المؤسسات والممارسات الأخرى التي تترابط من خلالها التصرفات البشرية في تناسق مع بعضها، ليست كلها طبيعية. إن المثال الأكثر شهرة في مجمل أعمال سميث، والمستمد

من كتابه «بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» في العام 1776، يتمثل في تقسيم العمل. على الرغم من أن تقسيم العمل «لا ينشأ بالأصل عن حكمة بشرية يتوقع منها أن تحدد الأغراض والمقاصد التي تتجه إليها تلك الثروة العامة أو مناسبات التصرف بها» [7] - أو بعبارة أخرى، لا يكون تقسيم العمل نتيجة تخطيط بشري مقصود - بل هو في واقع الأمر نتيجة لاتفاقات بشرية لا حصر لها تجرى على مدى سنوات طويلة جدا، ويؤدي بعض منها بالفعل إلى ظهور عادات وممارسات راسخة، وإلى تطور البعض الآخر لتصبح مؤسسات. كل هذه المؤسسات والممارسات، على الرغم من أنها ليست بالأصل نتاج تخطيط مقصود، تخضع لإمكانية الإصلاح والتعديل بتدخل من البشر وبهدف الارتقاء بالأهداف البشرية.

كان بينتام، وهو المدافع بشدة عن الإصلاحات القانونية والسياسية، يؤيد أيضا آراء هوبز إلى حد بعيد في أن بيئة العالم الاجتماعي هي نتاج للأعراف البشرية وليست نتاجا لأغراض طبيعية، وأن هذا العالم يخضع، بل ينبغي أن يكون خاضعا، لإعادة التصميم والتركيب بغرض الارتقاء بالأهداف البشرية. ربما كان النص الأكثر شهرة والذي كثيرا ما يقتبس كدليل على وجهة النظر هذه هو قوله، في كتاب «مغالطات فوضوية» في العام 1823: «إن الحقوق الطبيعية هي بكل بساطة أشياء لا معنى لها، تلك الحقوق الطبيعية التي تكون غير قابلة للانتهاك هي محض هراء يعبر عنه بأسلوب بلاغي - هراء بكلمات طنانة» [8]. لم يكن بينتام، مثلما يعتقد أحيانا، ينكر كل النداءات المطالبة بالحقوق. لقد كان بكل بساطة ينكر القول إن بعض الحقوق مصدرها كامن في الطبيعة. بالنسبة إلى بينتام، فإن الحقوق، مثلها مثل جميع السمات البارزة الأخرى التي تميز العالم البشري من مؤسسات وممارسات، هي نتاج للأعراف البشرية.

لقد كان كل من هيوم، وبيكاريا، وسميث، وبينتام أيضا يؤيدون افتراض أن البشر عموما متساوون إلى حد ما في القدرات، إضافة إلى أنهم يستحقون بالتساوي أن ينالوا الاهتمام من قبل أي شخص مسؤول عن إدارة أو إصلاح المؤسسات أو الممارسات البشرية. يقول هيوم في كتابه «في العقد الأصلي» في العام 1748ما يلي:

> حين نتأمل في مدى تساوي كل الناس في قواهم الجسدية، وحتى في قدراتهم وإمكاناتهم العقلية، التي يمكن أن تصقل من خلال التعليم، علينا بالضرورة أن نؤمن بألا شيء سوى اتفاقاتهم بعضهم مع بعض هي التي يمكنها قبل أي شيء آخر أن تجعلهم مترابطين وخاضعين لشكل محدد من أشكال السلطة [9].

في كتابه «بحث في مبادئ الأخلاق» في العام 1751، يفترض هيوم أن علاقات العدالة هي بالضرورة علاقات بين الناس المتساوين نسبيا على الأقل، حتى إذا كان هناك نوع من الكائنات الأخرى العاقلة، والتي هي دون مستوى البشر كثيرا في القوة الجسدية والعقل، ويحصل أن تختلط مع البشر، فإن علاقاتنا مع أفراد ذلك النوع من الكائنات تكون علاقات الأمر والطاعة، وليست علاقات عدالة[10]. إن هذه الفرضية تقليدية تماما، إنها تعود على الأقل إلى زمن ثوسيديدس وهي من الأفكار الرئيسية في نظرية أرسطو عن العدالة. لكن هيوم يستنتج شيئا يتعارض جذريا مع الاستنتاج الذي توصل إليه أرسطو وعدد كبير من المفكرين الآخرين. وفق رأي أرسطو، تدل هذه الفرضية على أن العلاقات الصحيحة بين بعض أصناف البشر هي علاقات الأمر والطاعة، وليست علاقات العدالة، لأن بعض البشر هم من الناحية الطبيعية أقل مستوى من غيرهم. أما لدى هيوم فإن لهذه الفرضية مضامين معاكسة تماما: مادام جميع البشر تقريبا متساوين مع بعضهم في القوى الجسدية والعقلية، فينبغي أن تجري العلاقات بينهم بطريقة عادلة. في كتاب «بحث في مبادئ الأخلاق»، ينتقد هيوم الأوروبيين مباشرة على تجاهلهم «كل الحدود التي تقتضيها العدالة، وحتى الأعراف الإنسانية»، في تعاملهم مع «الهنود»، ذلك التعامل الذي يستند إلى افتراض زائف أنهم (الأوروبيون) من صنف متفوق. كذلك فهو ينتقد، بأسلوب مماثل واعتمادا على أسس مماثلة، الناس في «كثير من الأمم» على إخضاع النساء لممارسات قد تصل إلى مستوى الاستعباد والرق[11]. وفقا لرأي هيوم، فهذه الأشكال المهمة من تجاهل المساواة بين البشر هي بكل بساطة أشياء غير عادلة.

كذلك يبدو أن بيكاريا يؤيد افتراض أن كل البشر متساوون إلى حد ما في قدراتهم واستحقاقهم للاحترام والتقدير. على سبيل المثال، كان حق الإنسان في أن يعتبر مؤهلا لأن يدلي بشهادته أمام المحكمة حين يبلغ سنا معينة يواجه الإنكار ولا يمنح لكثير من الناس، هنا يقول بيكاريا إن أي شخص عاقل، ومن ضمن ذلك النساء، ينبغي أن يقبل به كشاهد [12]. وينادي بيكاريا أيضا أن يعمل محلفون إلى جانب القضاة، على أن يتم اختيارهم بالاقتراع، وقد أيد كذلك أن يحاكم كل شخص متهم من قبل أشخاص يناظرونه في الوضع الاجتماعي [13]. وكان ينادي أيضا وبحماس بالغ أن يخضع النبلاء وعامة الناس للأشكال ذاتها من العقوبة، وانتقد بشدة فرض الغرامات على الأثرياء، الذين بإمكانهم بسهولة أن يدفعوها، بينما تفرض عقوبة بدنية على الفقراء. في الوقت الذي لم يستنبط فيه بيكاريا، الذي انشغل بجهود مكثفة تهدف إلى الإصلاح القانوني، مبدأ عاما للمساواة، يبدو أنه كان يفترض أنه لا أحد من البشر ينبغي أن يعتبر مستحقا لقيمة أكبر من غيره، على الأقل في مسائل تتعلق بالقانون.

مثلما رأينا في الفصل 4، كان سميث ينادي أيضا وبحماسة بالغة بوجهات نظر مماثلة عن المساواة بين البشر. في كتاب «ثروة الأمم»، يقول:

> إن الاختلاف في المواهب الطبيعية لدى الناس هو في حقيقة الأمر أقل مما نتصور... يبدو أن الاختلاف بين الشخصيات في مستوياتها، بين فيلسوف وحمال عادي من الشارع، على سبيل المثال، لا يعود إلى الطبيعة، بل هو نتاج للعادة، والتقاليد، والتعليم [14].

كان سميث في الواقع رائدا بارزا من رواد الاعتقاد أن الاختلافات في المواهب الطبيعية بين البشر هي أشياء تافهة نسبيا. كان سميث واعيا جدا إلى أن الناس الذين يكسبون رزقهم عن طريق العمل اليدوي يبدون في العادة وبشكل ملحوظ أقل مستوى من ناحية الكفاءة العقلية من أولئك الأشخاص الذين استفادوا بشكل مكثف من التعليم وأوقات الفراغ. لكن هذا المظهر المتباين هو نتيجة لحقيقة أنه، ضمن عملية تقسيم معقدة للعمل، «يقتصر تشغيل الجزء الأكبر من أولئك الناس الذين يعيشون عن

طريق العمل... على بضع وظائف بسيطة ليس إلا »[15]، ويترتب على هذا الإجحاف تأثير سلبي خطير على المستوى المعرفي للعمال الفقراء وقدراتهم الفكرية. يمكن أن تخف وطأة ذلك التأثير، كما يلاحظ سميث، من خلال التدخل الحكومي فقط وبهدف توفير موارد التعليم وما شابه ذلك - وهو نوع من التدخل كان سميث قد دافع عنه في «ثروة الأمم».

لقد اعتقد بينتام أيضا أن المواهب تتوزع عموما بطريقة متساوية إلى حد ما على البشر وأن لكل الناس قيمة مماثلة:

> يبدو في كثير من الأحيان أن الشيء الذي لا يخطر في أذهان هؤلاء الذين ينادون بحماسة بالغة بالمصلحة العامة من خلال خطاباتهم المتقدة الرنانة هو كما أن حزمة الحطب تتألف من مجموعة عصي، كذلك الأمر بالنسبة إلى جمع من الأفراد: يشكل الفرد جزءا أساسيا من الجماعة يساوي ما يمثله أي فرد آخر: وتشكل سعادة إنسان معين جزءا كبيرا من سعادة الجماعة وتساوي قيمتها قيمة سعادة أي إنسان آخر[16].

إن جوهر ما يقصده بينتام هنا مشابه بالضرورة لما قاله جون ستيوارت مل بعد زمن طويل في إعلانه الشهير عما أسماه حكمة بينتام (على الرغم من أننا لا نجد ذكرا لهذه الكلمات في كتابات بينتام): «الجميع يساوون الفرد، ولا أحد من الأفراد تساوي قيمته أكثر من قيمة أي فرد آخر»[17].

2

إذا كان المفكرون الذين نتطرق إليهم هنا قد اتفقوا على أن المظاهر الأساسية للعالم الاجتماعي ما هي إلا نتاج للأعراف البشرية وليست نتاجا لأغراض كامنة في الطبيعة، وأن بعضها يمكن أن تخضع للإصلاح في ضوء التخطيط البشري، فما الهدف الذي يعتقدون أنه ينبغي أن يتحقق من وراء مثل ذلك التخطيط؟ وما موقع العدالة في كل ذلك؟ إننا نعلم أن هؤلاء المناصرون الأوائل لمذهب المنفعة قد افترضوا أن البشر متساوون إلى حد ما في القدرات علاوة على تساويهم في القيمة الاعتبارية. إذا

أخذنا هذا القول كفرضية مسلم بها، فما هو الغرض النهائي الذي ينبغي على من يهندسون ويشيدون عالما اجتماعيا أن ينشدوه؟

يتميز نقاش هيوم في تناوله للعدالة بشيء من الغموض الرمزي في إعطاء الأجوبة عن هذه التساؤلات التي لها علاقة بهذا المسار الفكري كله. يفترض هيوم أن القول بأن العدالة ضرورية ونافعة للمجتمع بالتأكيد يحظى بموافقة واسعة جدا. ويأخذ على عاتقه توضيح افتراض آخر أكثر راديكالية، وهو على وجه التحديد أن «المنفعة العامة هي المصدر الأصلي والوحيد للعدالة، وأن التصورات عن النتائج المنفعية لهذه الفضيلة هي الأساس الوحيد في ضرورة العدالة»[18]. يوفر هذا الرأي مفتاحا مهما لتوضيح تصور هيوم للأغراض التي ينبغي وجودها في الصميم من مؤسسات المجتمع المدني.

لقد أشرت فيما سبق إلى أن فضيلة العدالة، وفقا لآراء هيوم، تعرف أساسا أنها احترام الملكية الخاصة. لهذا السبب، يدعي البعض أحيانا أن تصور هيوم للعدالة يتسم بضيق الأفق على نحو استثنائي. من شأن هذا الادعاء أن يقلل قيمة وأهمية مؤسسة الملكية الخاصة في المجتمع المدني كما ينظر إليها هيوم. إذا توسع المرء قليلا في تحليل مناقشات هيوم التي تتناول الملكية الخاصة سوف يكتشف السبب الذي جعله ينظر إلى تلك المؤسسة باعتبارها أساس المجتمع المدني، وفي الوقت ذاته سوف تتضح تصوراته عن المنفعة والعدالة. يقول هيوم:

> إننا ننحاز بشكل طبيعي إلى أنفسنا وإلى أصدقائنا، لكننا نكون قادرين على اكتشاف المنافع التي يمكن أن تنشأ عن تصرف أكثر إنصافا مع الغير. إننا نحصل على بعض المتع والمنافع من يد الطبيعة المفتوحة السخية، لكن من خلال البراعة، والعمل، والصناعة، نستطيع الحصول على تلك الأشياء بوفرة بالغة. من هنا تصبح الأفكار بشأن الملكية ضرورية في أي مجتمع مدني، ومن هنا أيضا تبرز فائدة العدالة لعموم الناس، ومن هنا فقط تبرز أهميتها وضرورة الالتزام الأخلاقي بها [19].

هذا الاقتباس، وإن كان مختصرا، يعطينا وصفا دقيقا للمسار الرئيسي لتفكير هيوم. إن الأغراض الأساسية التي من وراء ترابط البشر مع بعضهم في مجتمع مدني هي ضمان السلام والحصول على المنافع التي تمكنهم

من التمتع بالحياة. تمنحنا الطبيعة القليل من هذه المنافع من خلال «يدها المفتوحة السخية». لكن علينا أن نحصل على تلك المنافع عن طريق العمل الذي يهدف إلى تحقيق أغراض محددة، ومن خلال العمل نقوم بتحويل المواد الأولية التي تمنحنا إياها الطبيعة إلى سلع صالحة للاستهلاك البشري. ولكن، سوف يتردد أغلب الناس في تخصيص الوقت والجهد لإنتاج السلع، إلا إذا ضمنوا أنهم سوف ينتفعون من عملهم الذي يقومون به بأنفسهم. توفر مؤسسة الملكية الخاصة ذلك الضمان. عندما يحصل الناس على حقوق امتلاك السلع التي ينتجونها أو الأرض التي يستثمرونها، وعندما تنشأ حكومة تحمي تلك الحقوق بفاعلية، عندها يحصل الناس على ضمان لأن يمارسوا التصنيع والإنتاج. وعندما تضاف إلى ذلك حقوق أخرى قابلة لأن تفرض بالقوة فيما يتعلق بالسلع أو الأرض، والتي تكتسب من خلال التعامل مع الآخرين، إلى جانب تقديم وعود وتنفيذها بطريقة فعالة في التعاملات التي تتحقق مكاسبها في المستقبل (العقود)، عندئذ تكون أسس المجتمع التجاري قد ترسخت، ذلك المجتمع الذي ينخرط أفراده على نحو نموذجي في إنتاج السلع لاستهلاكها من قبل الآخرين، مع توقعهم وثقتهم بأنهم سوف يتمكنون من إنتاج كميات إضافية من السلع في المستقبل.

باختصار، إضافة إلى ضمان الأمن والسلام، فإن الهدف الأساسي الذي ينشده الناس من الترابط ضمن مجتمع مدني يتجلى في خلق الظروف المناسبة التي تؤدي إلى رفاهة الحياة. يكون لمؤسسة الملكية الخاصة، إلى جانب الأعراف التي تنظم نشاطات التبادل والتعاقد، دور فعال في تحقيق تلك الغاية. وتتجسد فضيلة العدالة باحترام حقوق الملكية الخاصة، والتبادل، والتعاقد، ويكون النزوع إلى العدل - وهو شيء يتناقض مع الطبيعة - مغروسا في النفس لضمان مكاسب المجتمع الذي تتولد فيه ثروة كافية من التجارة تستثمر في تعزيز رفاهة البشرية. تتأسس الحكومات بالأساس من أجل حماية حقوق الملكية الخاصة، التي بدورها تجعل بإمكان المجتمع أن يخلق الثروة. «إن فائدة وهدف تلك الفضيلة (العدالة) هي تحقيق السعادة والأمان»[20]، ويفترض هيوم أن إنتاج السلع يشكل إحدى الوسائل الرئيسية التي تهدف إلى تعزيز سعادة البشر.

أما آدم سميث فقد أعطى أهمية اكبر لخلق الثروة كهدف جوهري من أهداف تشريع القوانين بالمقارنة مع هيوم. لم يتفق سميث مع هيوم حول الأسس المطلقة التي يقوم عليها المجتمع المدني والعدالة. في الوقت الذي قدم فيه هيوم وصفا مستمدا إلى حد كبير من المذهب الطبيعي(*) للأصول التي تنشأ عنها المؤسسات والمشاعر المشتركة التي تشكل المجتمع المدني، فتكون تلك المؤسسات والمشاعر المشتركة نواتج عملية تحول إلى المدنية يتعلم من خلالها البشر تدريجيا تكييف أنفسهم لاكتساب المنافع من الأمان والثروة، نرى سميث يضع العناية الإلهية كمصدر مطلق لتلك المنافع. في الصميم من هذا الاختلاف تكمن حقيقة أنه فيما تخلى هيوم - سائرا على خطى هوبز - عن فكرة السببية أو العلة النهائية، فقد أحيا سميث النظام الأرسطي الذي يكون فيه للأسباب النهائية المطلقة مكان جنبا إلى جنب مع أسباب أخرى مؤثرة في أي تفسير متكامل. في نص ربما كان للمرء أن يعزوه إلى دارون، يقول آدم سميث:

> في كل مكان من الكون نلاحظ وسائل مهيأة بأقصى ما يمكن من العناية تهدف للوصول إلى الأغراض التي يراد تحقيقها، في آلية حركة النبات، أو جسد الحيوان، تبهرنا الطريقة التي تم بها تصميم كل شيء من أجل تحقيق غرضين أساسيين للطبيعة: مساعدة الفرد على البقاء، وتكاثر الأنواع [21].

ثم يمضي، في نقلة غير داروينية مميزة أيضا، فيلاحظ قائلا:

> في هذه الأشياء، كما في كل الأشياء الأخرى التي تماثلها، بوسعنا أن نميز أيضا بين الدافع الذي يؤثر مباشرة في حركاتها وأنظمتها الحياتية المتعددة والدافع النهائي. إن هضم الطعام، ودوران الدم، والغدد التي تفرز عصاراتها الكثيرة، كلها عمليات ضرورية للأغراض الأساسية من حياة الحيوان. غير أننا لا نحاول أبدا أن نفسر تلك الأغراض أن نعزوها إلى دوافعها النهائية مثلما نفعل مع دوافعها المؤثرة، ونحن لا نتخيل أيضا أن الدم يدور، أو أن الطعام يهضم من تلقاء ذاته، في ضوء أو قصد تحدده مجرد دوافع الدوران أو الهضم [22].

(*) المذهب الطبيعي (naturalism): مذهب ينكر أن يكون للحادثة أو للشيء معنى خارق للطبيعة، وبخاصة المذهب القائل بأن النواميس العلمية مؤهلة أو كافية لتعليل جميع الظواهر [المترجم].

لم يكن لدى آدم سميث أي نزوع لأن يتخيل، مثلما فعل داروين بعده، أن الأشياء المعقدة التي نلاحظها في كل مكان من حولنا يمكن أن تكون قد خلقت من دون قصد أن تتخذ الشكل الذي هي عليه. وفقا لوجهة نظر سميث، فإن المصدر الذي يبعث الحركة عن قصد في هذه الأشياء المتحركة هو الإله، الذي يشبه عمله المحكم الدقيق كثيرا عمل صانع الساعات، فهو الذي يدبر ويخطط لترتيب أجزاء لا تعد ولا تحصى بعضها مع بعض، سواء كان ذلك في الطبيعة أو في المجتمع، لكي تعمل كلها باتجاه غاية محددة.

في نص ينتقد فيه هيوم ضمنا، يقول سميث:

> عندما تقودنا نواميس الطبيعة إلى أن نسمو بتفكيرنا بتلك الغايات التي يرشدنا إليها العقل الرشيد والمستنير، من المناسب جدا أن نستجيب لدواعي العقل، مثلما نستجيب إلى الدوافع المؤثرة مباشرة من وراء ذلك، أي المشاعر والأفعال التي يرتقي من خلالها تفكيرنا بتلك الغايات، فنحن نتصور أنها حكمة الإنسان، ولكنها في الحقيقة حكمة الإله[23].

يبدو أن الهدف من نقد سميث هنا يتوجه مباشرة نحو آراء هيوم في مصادر تلك النزعة التي تدفعنا إلى أن نعيش بانسجام مع مبادئ العدالة. وعلى غرار هيوم، يميز سميث بين الإحسان والعدالة. ومرة أخرى مثل هيوم، فهو يعتقد، في الوقت الذي يكون فيه لدى البشر مشاعر اعتيادية بالإحسان تجاه عائلاتهم وأصدقائهم ومشاعر ضعيفة إزاء الناس الآخرين، أن النزعة القوية التي تدفع المرء إلى أن يستجيب إلى أفعال الآخرين بشكل عادل هي الأكثر أهمية لحياة المجتمع من الإحسان. غير أن سميث يختلف مع هيوم في رأيه بشأن مصدر وفحوى هذه النزعة. بينما يقول هيوم إن الإحساس بالعدالة يجري تعلمه بالتدريج، ويصبح البشر على نحو متزايد واعين إلى فائدته، يؤكد سميث (في مقطع سبق أن ذكرناه جزئيا) على أن الإحساس بالعدالة متأصل في نفوس البشر:

> كانت الطبيعة قد زرعت في صدور البشر ذلك الوعي بالخزي والخذلان، تلك المشاعر بالرعب من العقوبة التي ربما تفرض لدى خرق نواميسها، وذلك مصدر أمان

> عظيم الشأن لترابط البشرية، من أجل حماية الضعفاء، وكبح جماح الذين يتصرفون بعنف وقسوة، وتأديب الأشخاص المذنبين [24].

وكدليل يثبت صحة كلامه، يلاحظ سميث أن هذا الإحساس الفطري بالعدالة يتضارب في بعض الأحيان مع متطلبات المنفعة العامة. ربما تطلبت المنفعة العامة إعدام جندي حراسة إذا غط في النوم وقت الحرب، حتى لو لم يحصل ضرر بسبب إهماله، وذلك من أجل إعطاء درس رادع للآخرين لئلا يفعلوا فعلته، لكن ربما يرى مراقب متجرد أن الحارس ضحية تعيسة الحظ للظروف ولا يعتبره مجرما شريرا، وسوف يشعر هذا المراقب بالارتياح كثيرا إذا ما ترك الحارس يذهب بلا عقاب مع أنه لن يشعر بمثل ذلك الارتياح لو تُرك مجرم حقيقي يهرب من العقاب [25]. غالبا ما يكون هناك تناقض بين ما يمليه الإحساس بالعدالة وما تمليه المنفعة العامة، وبحسب رأي سميث فهذا التناقض دليل على صحة نظريته - على النقيض من نظرية هيوم - حول أصل وطبيعة الإحساس بالعدالة.

غير أن السبب المؤكد الذي جعل العناية الإلهية تقوم عن قصد بزرع الإحساس بالعدالة، إضافة إلى نزعات أخرى، في نفوس البشر، هو تعزيز رفاهتهم، ويتحقق جزء كبير من ذلك بمنحنا محفزات تدفعنا إلى زيادة المنافع التي تسهم في سعادتنا وسعادة الآخرين. تماما مثلما تسهم أجزاء الساعة ونظام دوران الدم في الحيوان في تحقيق الأغراض التي وجدوا من أجلها من دون قصد أو معرفة مسبقة بتلك الأغراض، وهكذا يتحفز البشر أيضا، سواء إلى فرض عقوبة إزاء عمل ظالم أو إلى خلق الثروة من دون أن يفهموا الأغراض الحقيقية من وراء أفعالهم. في حالة الثروة، فإن النزعة التي تدفع للوصول إلى تلك النتيجة هي ما يعرف بـ «ازدهار الأرباح التي تتحقق عن المقايضة، والتعاملات، ومبادلة شيء بآخر»، وهي نزعة، وفق قول سميث، «شائعة لدى كل الناس، ولا يمكن إيجادها لدى أي نوع آخر من الكائنات الحية» [26]. مادام إحسان الناس يمتد عادة ليشمل عائلاتهم وأصدقاءهم فقط، عليهم البحث عن دوافع أخرى من شأنها أن تلبي الاحتياجات والرغبات التي لا يمكن تلبيتها ضمن ذلك النطاق المحدود. إن الحافز الذي بإمكانهم الاعتماد

عليه هنا هو الاهتمام بالمصلحة الذاتية للناس الآخرين. إذا تمكن الناس من إنتاج الأشياء التي يحتاج إلى الآخرون وتبادل تلك الأشياء مقابل الحصول على سلع يرغبون فيها لأنفسهم، سوف يكونون بذلك قادرين على تحسين رفاهيتهم. وإذا استطاعوا زيادة إنتاجيتهم بالتخصص في مجالات محددة ربما تمكنوا من تحقيق مكاسب أكثر من خلال عمليات التبادل مع الآخرين. وهكذا يظهر ذلك التقسيم الواسع النطاق للعمل، الذي يعتبره سميث أصل وجوهر الثروة في المجتمعات التجارية.

ولأن العناية الإلهية قد زرعت في نفوس البشر نزعات تدفعهم عموما للارتقاء برفاهيتهم من دون أن تتطلب منهم أن يفهموا كيف ولماذا صممت تلك النزعات لكي تحقق هذا الغرض - وهي النزعات التي تدفع الإنسان «من خلال يد غير مرئية للارتقاء بشيء ليس جزءا من نواياه ومقاصده» [27] - حين يصبح هذا المخطط مفهوما من عقول البشر، إذن يتعين على مشرعي القوانين وصناع السياسة أن يعملوا هم أيضا على تطويره والارتقاء به. يشكل كتاب «ثروة الأمم»، من أوله إلى آخره، التماسا لتطبيق تشريعات يمكنها أن تدعم «منظومة الحرية الطبيعية»، وهي نسخة مبكرة من فكرة نظام السوق الحرة نسبيا، والتي اعتبرها سميث الوسيلة المثلى التي ابتكرها البشر من أجل خلق الثروة وتعزيز رفاهة البشر، إلى جانب تشريعات وممارسات حكومية أخرى يجري التخطيط لها لتصحيح مسار التأثيرات السلبية لهذه المنظومة على العاملين الفقراء. كان سميث يعتقد أن مبادئ العدالة، التي فسرها، مثلما فعل هيوم تماما، كمجموعة مبادئ تقوم على احترام مؤسسة الملكية الخاصة، تسعى بدورها إلى تلك الغاية وهي رفاهة البشر. وقد أكد أن منظومة الحرية الطبيعية تحقق هذا الهدف أيضا. من هنا، في الوقت الذي كان فيه تفنيد سميث لوجهة النظر الأرسطية، التي فحواها أن البيئة الأساسية للعالم الاجتماعي هي نتاج أهداف طبيعية كامنة، أقل وضوحا وحدة من الخرق الذي حققه المفكرون الثلاثة الآخرون الذين نتناولهم هنا، غير أنه يرتبط بتفكير معاصريه من خلال التأكيد على الدور الذي يمكن وينبغي أن يؤديه البشر في إعادة تشكيل تلك البيئة. كان الهدف من وراء كتاب آدم سميث الثاني الأكثر شهرة هو توضيح جهود من كرسوا حياتهم

لإحياء وإصلاح العالم الاجتماعي، أي مشرعي القوانين (لأن العناية الإلهية تقوم بعمل يشبه ما يقوم به المهندس أو المصمم المعماري، أما البشر، دون وعي مسبق منهم للتصاميم التي تتخذها أفعالهم، فهم يؤدون دور عمال البناء الأوائل)، وكيف يتمكن هؤلاء من وضع تشريعات تستفيد من تلك التصاميم التي وضعتها العناية الإلهية لسعادة البشر وذلك بزيادة فرص خلق الثروة.

كان بيكاريا قد دافع أيضا عن القول إن الغاية الأساسية للمجتمع المدني ينبغي أن تكون الارتقاء بالسعادة. وقد قام كل من هيوم وسميث بصقل وجهات نظرهما بشأن سبل تحقيق هذا الهدف من خلال القول بضرورة زيادة رصيد السلع المتوافرة لمتعة البشر. أما بيكاريا، بالمقابل، فقد ركز على تقليص المعاناة التي ترتبط بالجريمة والعقاب، وهو مجال ضمن القانون والسياسة لم يوله هيوم وسميث إلا اهتماما يسيرا. رأى بيكاريا أن القوانين المطبقة في حالات الجريمة والعقاب «قد انحدرت إلينا من القرون الأولى التي امتازت بأفظع أشكال البربرية»، وأشار إلى الشرائع التي كانت سائدة في الإمبراطورية الرومانية، وإلى عادات اللومبارديين(*)، و«الكتب المتنوعة لمفسرين أكاديميين تميزت كتاباتهم بالغموض» [28]. في الوقت الذي يتعين فيه أن تستند القوانين إلى التعاقدات التي تجرى بين الناس الأحرار، فإن جميع القوانين تقريبا التي كانت موجودة آنذاك ما هي إلا «وسائل تعبير عن نزعات عاطفية لدى بعض الأشخاص أو نتائج نزوات عابرة وعشوائية» [29]. كان بيكاريا يهدف من وراء هذه الفوضى في الكلام إلى أن يتحقق نوع من النظام الذي ربما يكون مفيدا لجميع أفراد المجتمع لا أن يخدم مصالح قلة من الذين يتمتعون بالامتيازات.

كانت المقترحات التي قدمها بيكاريا في الإصلاح القانوني والجزائي تسعى إلى ثلاثة أهداف: تقليل مظاهر القسوة في العقوبات عموما، وتوازن العقوبات بين طبقات الناس المختلفة، ابتداء بطبقة الأشخاص الأكثر تمتعا بالامتيازات إلى المحرومين تماما منها، وأخيرا توجيه العقوبات إلى مسارات تهدف إلى تعزيز سعادة جميع أفراد المجتمع. على نحو يذكرنا كثيرا بما كان يقوله كل من هوبز ولوك، وغيرهما من مفكري العقد الاجتماعي، يقول

(*) لومباردي: أي فرد ينتمي إلى شعوب جرمانية كانت تحكم مملكة في إقليم لومباردي من 578 إلى 774 [المترجم].

بيكاريا إن حق المجتمع في أن يعاقب أفراده مستمد من تحويل كل فرد في المجتمع جزءا من حقوقه الطبيعية إلى المجتمع ككل، وذلك ضمن عملية تسعى إلى خلق مجتمع مدني. تبعا لهذا تكون أي عقوبة تتجاوز الحاجة إلى الحفاظ على روابط ذلك المجتمع عقوبة ظالمة ومخالفة للطبيعة. يؤكد بيكاريا، على سبيل المثال، أن العقوبات القاسية لا يمكن تبريرها إلا إذا أمكن إثبات أنها تسهم إيجابيا في المصلحة العامة - ووفق رأيه - فمن النادر أن يثبت ذلك [30]. ينادي بيكاريا بشدة ضد استخدام أسلوب التعذيب، ويعتبره من بقايا ممارسات بربرية في المحاكمة وهي «المحنة»، وذلك استنادا إلى القول بأن هذه الطريقة التي تتبع للحصول على الأدلة هي غير فعالة، علاوة على أنها ظالمة. ويشن بيكاريا هجوما عنيفا ضد عقوبة الإعدام، ويعتبرها عملا حربيا من جانب المجتمع ضد المواطن. في أكثر من مكان، يحاول بيكاريا أن يقنع قراءه بأن كثيرا من ممارسات العقوبة الشائعة في عصره هي ممارسات قاسية ولا مبرر لها، وأن كل الأشخاص (مثلما رأينا من قبل في هذا الفصل) ذوي الامتيازات والأشخاص العاديين ينبغي أن يعاقبوا وفقا للطريقة ذاتها، على سبيل المثال من خلال فرض عقوبة جسمانية على المخالفين من ذوي الامتيازات أيضا، في حال تطبيق مثل هذه العقوبة على أشخاص أتعس حظا.

يتمثل المبدأ الأساسي للعقوبة لدى بيكاريا في أنه «ينبغي للضرر الناتج عن العقوبة أن يفوق المنفعة التي ربما كان المجرم قد حققها من الجريمة»[31]. إن السبب المنطقي الذي يكمن وراء هذا المبدأ أن الغرض من العقوبة ينبغي أن يكون منع المجرم من اقتراف جرائم أخرى وردع الآخرين عن القيام بالشيء نفسه. على الرغم من أن بيكاريا يطرح عقدا اجتماعيا، أي تفسيرا للحق في إنزال العقوبة يستند إلى حماية حقوق الناس، وهي وجهة نظر تبدو من حيث المبدأ رجعية (لأن حق المعاقبة، وفق هذا التفسير، يستند في أي ظرف محدد إلى وقائع كانت قد حصلت حتما قبل ذلك)، فإن توضيحه لـ «الغرض» من العقوبة يمتاز بنظرة تقدمية حقا:

> من الواضح بعد جملة الاعتبارات المبسطة التي ذكرناها أن الغرض من العقوبة ليس هو التعذيب أو إيقاع الأذى بأي مخلوق لديه أحاسيس ومشاعر، ولا أن نعالج جريمة سبق

أن وقعت بالفعل. كيف يمكن لهيئة سياسية، يفترض بها أن تعمل على تقويم نزوات الفرد بشكل هادئ أن تتجرف هي نفسها وراء مثل هذه النزوات، فلا تتمكن من كبح هذه القسوة التي لا جدوى منها لأنها أداة من أدوات العنف، والتعصب أو تلك الوسائل التي يتبعها الطغاة الضعفاء؟ هل يمكن لصراخ إنسان تعيس أن يعالج شيئا سبق أن وقع أو أن يعيد عقارب الساعة إلى الوراء؟ [32].

لا بد من إجراء تقييم شامل للقوانين بصورة عامة، والقوانين الجزائية بصورة خاصة «من منظور يتقرر من خلاله ما إذا كانت القوانين تساهم في تحقق أعظم قدر من السعادة المشتركة لأكبر عدد من الناس» [33]. من الأفضل - كما يلاحظ بيكاريا - أن نمنع الجرائم لا أن نعاقب عليها. «هذا هو الهدف الأساسي من كل التشريعات الجيدة، إنها فن إرشاد الناس إلى سعادتهم القصوى» [34].

كان جيريمي بينتام أعظم من حاول تنظيم وتوجيه مسار الفكر المنفعي كله للتوصل إلى إصلاح قانوني ومؤسساتي. لقد اعتمد بينتام كثيرا على أفكار هيوم وأيد أيضا آراء بيكاريا، وكان يقول عن كتاب الأخير في الفقه الجزائي «أول سرد من نوعه يتبنى الرقابة بانتظام» [35] (أو بمعنى آخر، أول كتاب عن القوانين يتبع منهج التقييم النقدي بدل أن يكون مجرد شرح)، لقد طور بينتام نظرية ذات مضامين صارمة وشاملة تتبنى فرضية أن المعماريين، والبناة، وأولئك الذين يعملون على الإصلاح وخلق عالم اجتماعي متحضر ينبغي أن يهدفوا إلى إيجاد قوانين ومؤسسات تعزز سعادة الأفراد.

يعرف عن بينتام ارتباط آرائه بمبدأ المنفعة. في أحد أعماله المبكرة نسبيا، وهو «رأي مختصر في الحكومة»، يؤكد قائلا: «تتحقق أعظم السعادة لأكبر عدد من الناس بمعرفة الحق من الباطل» [36]. أما في كتبه اللاحقة، فقد عدل بينتام هذه الصيغة كثيرا، إذ تكلم فقط عن «مبدأ السعادة القصوى»[37]. لم يشرح بينتام قط في كتاباته التي نشرت لاحقا الأسباب التي دعته إلى هذا التغير، لكن يبدو من المعقول التخمين أنه صار يدرك أن خطابه السابق كان غامضا ولهذا فهو يفتقر إلى الدقة المطلوبة. عندما يطلب منا بينتام السعي

إلى تعزيز السعادة الإجمالية للناس إضافة إلى زيادة عدد الناس السعداء، لابد لنا أن نتساءل عما نفعله إزاء حالات يشير فيها هذان الاتجاهان إلى اتباع سياسات متناقضة. لنفترض، على سبيل المثال، أن أفضل طريقة ممكنة للارتقاء بالسعادة الإجمالية للناس تتلخص في تبني قوانين وسياسات من شأنها أن تجعل كثيرا منهم سعداء جدا بينما تترك القليل منهم تعساء، فيما لا يؤدي السبيل الأمثل لتوزيع السعادة على أكبر عدد من الناس إلى زيادة السعادة الإجمالية (ربما لأن حتى أسعد الناس في النظام الأخير لن يكونون بمثل سعادتهم سابقا). يفشل خطاب بينتام الأولى عن مبدأ المنفعة في الإقناع لأنه لا يحدد أي اتجاه ينبغي اتباعه.

أيا كانت الأسباب التي دعته إلى هذا التغيير، فقد تابع بينتام محاولة تطوير نظرية منفعية تتميز بمنهجية أفضل، وقد تضمنت نظريته هذه معالجة مسهبة لكل من النظم القانونية والمؤسساتية التي يتوقع منها تعزيز رفاهة أفراد المجتمع وتمتعهم بحياة سعيدة – وهو الموضوع الذي ركز عليه كل من هيوم وسميث – إضافة إلى إصلاحات للقوانين الجنائية والجزائية من الممكن أن تقلل أنواع المعاناة التي تفرضها المجتمعات على أفرادها.

تتسم نظرية بينتام بالمغالاة إلى حد بعيد ونادرا ما تفهم بالكامل. قبل التطرق إلى النقاط الجوهرية في تلك النظرية، أود تبديد بعض التصورات الخاطئة عنها.

أولا: على الرغم من أن بينتام يفتتح كتابه «مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع»، يؤكد قائلا:

> الطبيعة جعلت البشرية تخضع للسلطة المطلقة لنوعين من الحكام: الألم والمتعة. الأمر يعود إليهما وحدهما لتقرير ما يتعين علينا أن نفعله، علاوة على أنهما هما اللذان يحددان ما سوف نفعله. يرتبط معيار الصواب والخطأ من جهة، ودوافع الأفعال والتأثيرات التي تنتج عنها من جهة أخرى، بقرارات هذين الحاكمين...[38].

لا يدعي بينتام أن كل البشر يسعون إلى المتعة كهدف من أهدافهم على نحو مباشر أو عن وعي. مثل جون ستيوارت مل الذي جاء بعده، كان بينتام

يعتقد أن الهدف من أفعال الإنسان ربما تمثل بأي شيء. ولكنه بالتأكيد يعتقد أن الدافع من وراء تلك الأفعال هو المتعة التي تحقق للإنسان (أو الألم الذي تتيح له تلك الأفعال أن يتجنبه)، لا يعني بينتام بالتأكيد أن كل البشر يسعون إلى المتعة بشكل مقصود في جميع أفعالهم.

ثانيا: لا يؤمن بينتام أن الأفراد يلتزمون بالسعي إلى رفع مستوى الرفاهة الاجتماعية أو تعزيز سعادة مجتمعاتهم ككل - إن لم نقل شيئا عن سعادة كل إنسان في العالم - في كل الأوقات أو في وقت معين. إن الانطباع الذي يوحي بأن بينتام كان يؤمن بوجهة النظر هذه بالفعل قد أثاره نقاد متأخرون لمذهب المنفعة مثل جون راولز وآخرون يؤمنون بالمنفعة العالمية مثل بيتر سينغر، لكن هذا ليس شيئا صحيحا.

ثالثا: وربما كان هذا هو الأكثر أهمية، أن بينتام لم يدافع عن ضرورة أن يتبنى المشرعون مبدأ السعادة القصوى بشكل مباشر، وذلك من خلال تعديل وتنظيم نواتج التشريع والسياسة بما يتماشى مع تلك الغاية. لقد تجنب بينتام هذا الاتجاه المباشر للوصول إلى ذروة المنفعة لسببين على الأقل. السبب الأول أنه لم يكن يعتقد أن المشرعين عموما في موقع يؤهلهم لاستنباط تقديرات دقيقة عن تراكم المنفعة. لقد لاحظ بينتام أن كثيرا من الناس لديهم ما أسماه «قيما خصوصية»، وفي واقع الأمر، فقد اعترف أيضا بوجود، على الأقل بصورة عامة، ما صار يسميه كتاب جاءوا بعد ذلك مشكلة وجهات نظر نسبية تجاه المنفعة (أو الرفاهة) بين شخص وآخر. لم يكن بينتام، باختصار، المدافع عن «حساب سياسي» بالشكل المبسط، على النحو الذي غالبا ما كان ينسب إليه. علاوة على هذا، فقد اعتقد بينتام أن المنفعة المشتركة للناس يمكن تعزيزها عموما على النحو الأمثل عندما يضع المشرعون الأسس القانونية السليمة التي تمكن البشر من ضمان تحقق توقعاتهم وآمالهم. مثل هيوم وسميث اللذين سبقاه زمنيا، كان بينتام يميل كثيرا للاعتقاد أن الناس قادرون على الاستمتاع بحياتهم على النحو الأمثل إذا استطاعوا أن يتصرفوا بحرية ضمن نظام يستند إلى قواعد ثابتة، فمثل هذا النظام من شأنه أن يقلل المفاجآت الطارئة التي تعكر أحيانا حتى الحسابات البشرية التي تجرى بأفضل الطرق الممكنة.

وكذلك مثل هيوم وسميث، يعتقد بينتام أن الإطار المستقر للمجتمع، والمنظم قانونيا هو من مستلزمات تطور الآمال والتوقعات والارتقاء بها لأنها، مصدر مباشر لقدر كبير من المتعة (علينا أن نفكر في الساعات الطويلة التي غالبا ما يقضيها الناس في التخيل والتخطيط لإجازات يمضونها في مناطق شبه استوائية، أو الوقت الذي يتخيلون أنهم سوف يقضونه مع صديق حميم)، علاوة على أن ذلك من مستلزمات أي مشروع كبير للتعاون الاجتماعي (مثلا عملية تقسيم معقدة للعمل) يمكن أن يؤدي إلى كثير من المتع الإضافية من خلال إنتاج أشياء نافعة. لكن على العكس من هيوم كان بينتام يقول إن مثل هذا الإطار ينبغي أن يخضع للإصلاح بتطبيق ما أسماه «مبدأ توفير الأمان»[39]، الذي يفرض على المشرعين أن تتضمن تشريعاتهم الالتزام بضمان وسائل المعيشة - الظروف المادية التي تتوافر بها الحرية - لكل أفراد المجتمع الذين لا يستطيعون تأمين هذه الظروف لأنفسهم (لم يطالب سميث صراحة بأنه ينبغي على المشرعين الالتزام بتأمين شيء من ذلك للناس الذين يعانون مثل هذا العجز، على الرغم من أنه يبدو واضحا أن سميث كان يعتقد أن مثل هذه الشروط تعتبر سياسة جيدة). في نهاية الأمر، بالنسبة إلى بينتام، وكذلك هيوم وسميث، فإن العمود الفقري لأي إستراتيجية تهدف للارتقاء بالمنفعة العامة يتمثل في وضع مجموعة من قواعد الملكية الخاصة يمكن أن تؤدي إلى خلق ثروة عظيمة، على الرغم من أن بينتام (على النقيض من بعض التصورات الحديثة الخاطئة عنه) قد كرس قدرا لا بأس به من التركيز على توزيع الثروة أيضا.

لقد أيد بينتام أيضا مبادئ العقوبة التي هي لديه مشابهة بشكل مثير للاستغراب لمبادئ بيكاريا في هذا الشأن. إن المبدأ الأول الذي وضعه بيكاريا للعقوبة هو أنه «يجب ألا تقل قيمة العقوبة بأي حال من الأحوال عما يكون كافيا لأن تتوازن مع قيمة الفائدة التي تتحقق من ارتكاب الجرم»[40]. مادام أهم غرض من وراء تشريع الجزاء ينبغي أن يتمثل في ردع الناس عن اقتراف الجرائم، فإن المعاناة التي تفرض على منتهك الجرم ينبغي أن ترجح كفتها على كفة المنفعة التي كان قد توقع اكتسابها من جريمته، لكن - كما يضيف

بينتام - بتطبيق الحد الأدنى من العقوبة فقط الذي يلزم لردع الناس تماما عن ارتكاب الجرائم. تمثل نظرية بينتام في العقوبة ما يشبه قصاصة قماش اقتطعت من ذات القماش الذي نسجت منه نظرية بيكاريا. في الوقت الذي يختلفان فيه كلاهما مع الآخر حول بعض نقاط الاهتمام، غير أنهما يتفقان على أن الغرض من أي نظام للقانون الجنائي والجزائي ينبغي أن يكون استخلاص بعض المحفزات التي تدفع إلى تقليل معدل الجريمة إلى أدنى حد ممكن. وكذلك أن تتسبب العقوبة بأقل قدر ممكن من الضرر أو الألم لمنتهكي حقوق الناس إلى حد يكفي لتحقيق هذا الهدف.

3

لقد اتفق المفكرون إذن، سواء أولئك الذين يمكن تسميتهم بالمفكرين الابتدائيين لمذهب المنفعة أو مفكري مذهب المنفعة الأوائل الذين تطرقنا إلى أفكارهم جميعا هنا، على أن معماريي وبناة ومجددي العالم الاجتماعي ينبغي أن يسيروا على هدي غاية واحدة هي تعزيز رفاهة البشر، حيث يجري تصورها كسعادة أو استمتاع بالحياة. لقد ركز بيكاريا على الإسهامات التي يمكن تقديمها لكي تتحقق هذه الغاية، وكان يعتقد أنه بالإمكان بلوغها بإصلاح القوانين والممارسات الجنائية والجزائية. أما هيوم وسميث، فقد خصصا حصة الأسد من اهتماماتهما إلى الوسائل التي يمكن أن تستخدم لزيادة إنتاج السلع التي تخصص للاستهلاك والمتعة. وقد التقط بينتام كلا خيطي الجدل وربطهما معا مستخلصا من ذلك نظرية شاملة في المنفعة.

كان هذا التصور عن الغاية التي ينبغي أن يسعى إليها أولئك الأشخاص الذين يحتلون موقعا يؤهلهم لإعادة تشكيل بيئة العالم الاجتماعي ينسجم كثيرا مع ذلك العصر. خلال منتصف وأواخر القرن الثامن عشر في تلك الأجزاء من العالم التي عرفها هؤلاء الكتاب أكثر من غيرها كان الفقر من الأمور العادية. لم تكن فترات المجاعة وموت البشر جوعا من الأشياء الاستثنائية. لذا كانت أهمية إيجاد مجتمع منتج وتجاري يستطيع توفير احتياجات وبعض الرغبات الأخرى لأفراده تبدو مسألة بديهية لهؤلاء الكتاب. في الوقت نفسه، فإن المعرفة المطلوبة لإعادة تشكيل التنظيمات

الاجتماعية بطريقة من شأنها أن ترفع معدل إنتاج السلع التي تكرس لاستمتاع البشر بدت للمرة الأولى في التاريخ في متناول اليد. لم يكن هيوم وحده من بين هؤلاء المفكرين الذي استلهم أفكاره من إسحاق نيوتن، ذلك العالم الذي استوعب بشكل واضح ومؤكد قوانين الحركة التي تتبعها الأجسام السماوية والأرضية. لم يكن يبدو أن فكرة إمكانية التوصل إلى استيعاب مماثل لقوانين تفسر حركة المجتمعات البشرية بحاجة إلى وثبة كبرى من اليقين، ومع توافر تلك القوانين بالفعل لم يعد ثمة سبب للتشكيك في قدرة البشر على تبوؤ موقع يتيح لهم إعادة النظر في تركيبات مؤسساتهم وممارساتهم على النحو الأمثل الذي يلبي احتياجاتهم ورغباتهم.

لقد أعطى كل من هيوم وبيكاريا وسميث وبينتام تعريفا للعدالة اعتمادا على هذه الغاية بالأساس. برأي هيوم، ينبغي أن يركز جوهر العدالة على احترام حقوق الملكية الخاصة، لكن بالإمكان تبرير الملكية الخاصة ذاتها من خلال القول إن تبنيها يعزز إنتاجية المجتمعات البشرية. ولم يبتعد سميث ولا بينتام كثيرا عن تصور هيوم للعدالة، على الرغم من أن بينتام قد توسع كثيرا في التعريف الذي اقترحه بشأن العدالة.

علاوة على هذا، فقد مضى سميث إلى حد بعيد في التأكيد على أن المصدر الأول للإنتاجية والثروة يتجلى في تقسيم متطور إلى درجة عالية للعمل، حيث يكتسب المنتجون بذلك مهارات متخصصة للغاية وكفاءات كبيرة. ومثل هيوم، كان سميث يؤكد أن «التجارة والمنتجين نادرا ما يحققون الازدهار لفترة طويلة في أي دولة لا تمارس فيها إدارة منتظمة للعدالة» [41]، حيث عمد إلى موازنة هذا النقص من خلال فرض حقوق صارمة في الملكية والتعاقدات. لكن، في الوقت الذي اتفق فيه سميث مع هيوم على أن فرض حقوق الملكية وإعطاء وعود تضمن حمايتها هو الأساس الضروري لأي مجتمع ناجح تجاريا، إلا أن سميث قد تجاوز هيوم في افتراض أن الثراء يمكن أن ينشأ من تقسيم متطور جدا للعمل. في الجملة الافتتاحية من كتابه الذي يعد حقا تحفة فكرية نادرة، يقول سميث ما يلي: «يبدو أن أعظم التطورات التي تتحقق في القدرات الإنتاجية للعمل، وأعظم جوانب المهارة، والبراعة، والاجتهاد التي تدار من خلالها العملية الإنتاجية، أو يجري تطبيقها في أي

مكان هي من تأثيرات تقسيم العمل»[42]. إن الازدهار الذي يصبح ممكنا بهذه الطريقة، والذي بإمكان المرء ملاحظته في البلدان المتطورة في أوربا، هو شيء رائع وعظيم جدا، مثلما يعترف سميث، إذ «لا يختلف مسكن أي أمير في أوروبا كثيرا عن مسكن أي منتج وفلاح بسيط، ولأن مسكن الأخير يكون أفضل من مسكن كثير من ملوك أفريقيا...»[43].

كانت ثقة سميث بقدرة تقسيم العمل على زيادة الإنتاجية قد انتشرت سريعا في أوساط مفكري الاقتصاد السياسي وتجاوزت ذلك النطاق تدريجيا. لقد أشر ذلك الاكتشاف بداية عصر جديد لإعادة النظر في الافتراضات بشأن أهداف التشريع والشكل الذي ينبغي أن يكون عليه أي مجتمع مدني مزدهر.

غير أن هؤلاء المفكرين، في تركيزهم بشدة على غاية تعزيز السعادة، قد استبعدوا مفهوم التعامل بالمثل من محور التفكير بالعدالة. وإذا توخينا الدقة أكثر نرى أن فكرة العدالة قد ارتبطت بحماية حقوق الملكية منذ زمن طويل حتى قبل أرسطو، لكن في تلك التجليات المبكرة كان مفهوم التعامل بالمثل من المسائل الجوهرية، في كل الأزمنة تقريبا، التي تؤثر فعلا على الطريقة التي تعرف بها فكرة العدالة. لم يكن ينظر إلى عدالة التصحيح كشيء له علاقة بـ «الإصلاح». ولم يكن الهدف من ذلك النوع من العدالة تعزيز السعادة، ولا حتى تحسين الرفاهة التي كانت تفهم بطريقة مختلفة. بدل ذلك، كان الهدف من عدالة التصحيح، مثلما جرى تصورها، والتي جوهرها التعامل بالمثل هو إعادة النظام الذي يمكن أن يكون قد تعرض للانتهاك إما أن يفرض على الشخص الذي ينتهك الحقوق أن يعيد ملكية حصل عليها ظلما وعدوانا أو بإنزال عقوبة به تتناسب إلى حد ما مع الضرر الذي ألحقه بالضحية. حين أعاد هيوم وأتباعه تعريف العدالة كأداة تعمل من أجل المنفعة، فقد أسهموا في تقريب مفهوم التعامل بالمثل من هوامش فكرة العدالة. بدلا من النظر إلى التعامل بالمثل كشيء يقع في صميم تلك الفكرة، فقد تخيل هؤلاء أن العدالة أداة توفر مناخا يشجع على إنتاج السلع التي تكرس للاستمتاع البشري أو هي تدعم مجموعة من المبادئ التي تهدف إلى تقليص المعاناة التي يفرضها بعض أفراد المجتمع على الآخرين، أو كليهما معا. ويشمل هذا الرأي سميث

أيضا، الذي قال إن النوازع التي تدفع إلى فرض الجزاء قد غرستها الطبيعة في نفوس البشر، ولكنه في نهاية الأمر فسر هذه النوازع بالرجوع إلى الميول الطبيعية لتعزيز المنفعة العامة وأشار إلى مبدأ الردع تماما مثل تلك المبادئ التي استنتجها كل من بيكاريا وبينتام كأساس شرعي ملائم لتحديد مدى قسوة العقوبات [44]. في نظرية العقوبة، لم يمنح مفهوم الجزاء - الذي هو أحد تطبيقات مفهوم التعامل بالمثل - أي أهمية تذكر من هؤلاء المفكرين. مثلما يقول بيكاريا (في مقطع سبق أن اقتبسنا جزءا منه فيما سبق)، وتماشيا مع وجهة النظر الجديدة هذه: «ليس الغرض من العقوبة تعذيب أو إلحاق الأذى بأي مخلوق يمتلك الإحساس، ولا هو إبطال فعل جريمة سبق أن وقعت...» [45]. بطبيعة الحال، ما من مدافع عن العدالة الجزائية سبقت له أبدا المطالبة أن يكون الغرض من العقوبة إلغاء جريمة بالمعنى الحرفي. لكن، من الناحية الأخلاقية والشرعية، ذلك هو بالضبط، شكل الغرض من العقوبة كما تخيله كتاب سابقون.

يبدو التصور المنفعي للعدالة، للوهلة الأولى، مثيرا لاهتمام كثير من الناس ويعتبرونه شيئا معقولا وإنسانيا بالمقارنة مع النظرة الأقدم من ذلك كثيرا في التركيز على التعامل بالمثل. لماذا يتعين أن يعاني الناس أكثر مما ينبغي، أو يحرموا من أشياء نافعة يمكن أن تجعلهم يشعرون بالمتعة؟ ومع ذلك لم يسلم الاتجاه المنفعي ذاته من مواجهة الصعوبات. من المشكلات التي حظيت باهتمام واسع أن التصور المنفعي يعطي تبريرا في بعض الحالات، كما يزعم البعض، لمعاقبة أشخاص أبرياء. لنفترض أن هناك جريمة شنيعة قد اقترفت، ولم يتم العثور على الجاني، لكن الجريمة شغلت اهتمام الناس وصار الرأي العام يطالب بسرعة إلقاء القبض على الجاني ومعاقبته، من أجل أن تهدأ مخاوف المجتمع من احتمال أن يقتل المجرم ضحية أخرى. يكون مثل هذا النوع من الخوف قويا حتى يصبح له تأثير يبعث على الشلل، وهو يتجاوز إلى حد بعيد أي محاولات عقلانية للتهدئة: الناس يرفضون المجازفة بالخروج من منازلهم، والتجارة تتقلص وتصاب بالشلل، والمصانع وغيرها من أماكن العمل تغلق أبوابها، لأن كثيرا من الناس يشعرون بالرعب فلا يذهبون إلى أعمالهم. في مثل هذه الظروف،

ربما تكون أكبر منفعة يمكن تقديمها هي الإعلان ولو كذبا عن اكتشاف هوية القاتل، وأنه قد تم القبض عليه ومن ثم إدانته وإصدار الحكم عليه أو مجرد احتجازه إلى أن يصبح بالإمكان استعادة الأمن والهدوء. غالبا ما يدعي نقاد مذهب المنفعة أن الاتجاه المنفعي في تطبيق العدالة الجنائية يدعو إلى اتباع مثل هذا السيناريو، وقد أشاروا إلى هذا المعنى ضمنا معتبرين أنه نقطة ضعف خطيرة في الاتجاه المنفعي للعدالة. وقال بعض الكتاب إن أكثر أشكال نظرية المنفعة عقلانية والتي تنال قبولا واسعا قابلة لأن تدحض هذه التهمة، ولكن الحركات التي كانت تزعم بأنها تريد تبرئة تلك النظرية من هذه الاتهامات النقدية أثارت قضايا معقدة تتبنى وجهات نظر خاصة بها، وليس من الواضح بأي حال من الأحوال أنها قد نجحت في تلك المساعي(46).

كان كتاب ما قبل مذهب المنفعة وأوائل من أيدوا هذا المذهب، الذين تطرقنا إليهم فيما سبق، ينظرون إلى البشر على أنهم ذوات تتمتع بالحرية والمسؤولية. ينطبق هذا حتى على بينتام، الذي غالبا ما جرى تصويره بشكل خاطئ ومبالغ فيه كشخص يعتبر البشر أناسا آليين، أو حيوانات تستجيب إلى دوافعها بطريقة بافلوفية (*). لكن هؤلاء الكتاب لم يستنبطوا من هذه النظرة للبشر استنتاجا كان أرسطو وكثير غيره قد خرجوا به، وهو تحديدا أن علاقات العدالة بين الناس الأحرار والذين يتحملون المسؤولية هي علاقات مبنية على التعامل بالمثل. كانت عملية البحث عن تصور جديد للعدالة لدى هؤلاء الكتاب من الأشياء الأساسية. لقد اتخذت العدالة بالنسبة إليهم هيئة غائية، مثلما هي لدى أفلاطون، الذي تعتبر نظريته شيئا غريبا تماما في تاريخ الأفكار التي تتناول العدالة قبل القرن الثامن عشر. كانت الأهداف التي تخيلوها للعدالة ذات صلة، على الرغم من أنها واهنة، مع ما أسماه أفلاطون telos أي (الغاية). بالنسبة إلى أفلاطون، فالعدالة لها علاقة مباشرة بتهذيب النفوس وضبط نوازعها جيدا، ولها علاقة ثانوية أيضا بتأسيس والحفاظ على بقاء مدينة تسعى باتجاه تهذيب هذه النفوس. وقد رفض مفكرو مذهب المنفعة الأوائل تصور أفلاطون لدور الطبيعة في تحديد

(*) بافلوفية: نسبة إلى العالم الروسي إيفان بافلوف (1849 - 1936) الذي فاز بجائزة نوبل في العام 1904 لأبحاثه في الفسيولوجيا [المترجم].

شكل العدالة وافتراضاته عن التفاوت الطبقي بين البشر. ولكنهم قدموا بديلا لتلك الغاية، وهو «السعادة للجميع»، ولم يكن هذا البديل في الواقع يتعايش بانسجام مع مفهوم التعامل بالمثل. لكن عملية إعادة التصور هذه لفكرة العدالة تركت انطباعا قويا بقي مؤثرا حتى اليوم.

كان إدراك سميث لدور تقسيم العمل في زيادة الإنتاجية في المجتمعات المتطورة تجاريا قد ترك أثره البارز على أفكار العدالة. لأن فكرة تقسيم العمل ذاته، وليست جهود كل عامل من العمال على انفراد، هي المؤثر الرئيسي على الحجم الهائل من الثروة التي تنشأ في الاقتصاديات المعقدة قد أدت على نحو خطير إلى تقويض مبدأ المساهمة، وهو نمط واسع الانتشار من أنماط التفكير كان أرسطو يعتبره جوهر العدالة، وقد بقي هكذا منذ ذلك الزمن. بطبيعة الحال، فإن كل السلع التي تنتج عن العمل هي بالنهاية منتجات أفراد عاملين، حتى إذا كانت الأعمال موزعة إلى شرائح صغيرة غير قابلة للاكتشاف. إذا توافرت المهارات والكفاءات التي يسهم من خلالها الأفراد في عملية الإنتاج، سواء ضمن مشروع معين أو، وهو الشيء الأكثر أهمية، ضمن عملية تقسيم العمل التي يمارسها المجتمع ككل، وكان هناك كثير من الأشخاص يمتلكون في واقع الأمر مهارات تخصصية يستثمرونها بكفاءة، فإن السلع التي ينتجها هؤلاء تكون نواتج اجتماعية وليست أشياء من إنتاج الأفراد تحديدا. ما هي إذن أهمية أن تعتمد أحكام العدالة على مبدأ المساهمة، عندما تكون المساهمات ضمن تقسيم معقد للعمل هي نتيجة لذلك التقسيم ذاته؟ لقد أدى اكتشاف سميث أن تقسيم العمل يلعب دورا في خلق الثروة إلى تهيئة المسرح لسلسلة من الألغاز حول الطريقة التي ينبغي بها توزيع الناتج الاجتماعي. من حيث الأساس، فقد قاد ذلك الاكتشاف المهم إلى ظهور مشكلة العدالة الاجتماعية في العصر الحديث.



6

نظرية إمانويل كانت في العدالة

1

في السنوات القليلة المتبقية من القرن الذي شهد تشكل التراث الفكري لمذهب المنفعة، كان إمانويل كانت قد أبدى رد فعل نقديا عنيفا إزاء ذلك التراث، وبقيت آراؤه في هذا الصدد، منذ ذلك الحين، مصدرا بديلا خصبا تستمد منه الأفكار التي تتناول العدالة لمدة تتجاوز مائتي سنة. مثله مثل المناصرين لذلك التصور عن العدالة الذي يستند إلى المنفعة، فقد أيد إمانويل كانت بإخلاص افتراض أن يكون جميع البشر متساوين في القيمة الاعتبارية. لكنه اختلف مع هيوم ومن جاءوا بعده في نقاط مهمة كثيرة. من بين

«على الرغم من أن عبارة «عدالة اجتماعية» لم تكن قد ابتكرت بعد، فإن إمانويل كانت تطرق إلى سمات ظلت تعتبر من أساسيات مفهوم العدالة الاجتماعية طوال القرنين الماضيين»

المؤلف

الأشياء الأهم من غيرها، أن إمانويل كانت قد رفض بإصرار فرضية أن يكون تعزيز المتعة أو الارتقاء بالسعادة البشرية نافعا في أي وقت كأساس لأفكار رصينة تطرح عن العدالة. بحسب رأيه فإن الحقيقة الجوهرية عن البشر - الحقيقة ذات الأهمية لاعتبارات تتعلق بالعدالة - هي أنهم ذوات حرة، وعاقلة، ومسؤولة. لم ينكر مفكرو مذهب المنفعة الأوائل والذين سبقوهم أن البشر مخلوقات حرة وعاقلة (أو على الأقل احتمال ذلك). لكن مثل هذه الخصائص لم تشكل الأساس المتين لأفكار هؤلاء الفلاسفة في العدالة. أما إمانويل كانت فهو يعتبر بديهية أن البشر أحرار، وعقلاء، ومسؤولون (أو إمكانية ذلك) بمنزلة حجر الأساس لكل الأفكار الرصينة في العدالة والأخلاق عموما.

هناك مثال يورده إمانويل كانت في مقاله الشهير حول «النظرية والممارسة» يرمز إلى النقاط التي يختلف بشأنها مع أولئك الذين يقيمون أفكارهم عن العدالة استنادا إلى مفهوم المنفعة [1]. لنفترض أن هناك شخصا تم تعيينه وصيا على أملاك وعقارات واسعة، وقد توفي صاحب تلك الأملاك والعقارات، فيما يجهل ورثته كل شيء عنها لأن لديهم ثرواتهم المستقلة التي اكتسبوها بأنفسهم، وهؤلاء الورثة يتميزون بالتبذير والإسراف وعدم الاستعداد أبدا لتقديم العون والإحسان للآخرين. لنفترض أيضا أن الوصي وعائلته من زوجة وأطفال كانوا يواجهون ضائقة مالية وسوف تساعدهم الثروة التي تنتج عن استغلال العقارات والأملاك في التخلص من متاعبهم. وأخيرا، لنفترض أن الوصي قادر، إذا ارتأى ذلك، على استغلال تلك الأملاك لمنفعة عائلته دون أدنى احتمال أن يكتشف أحد ذلك العمل، سواء الورثة أو أي شخص آخر. من الواضح في هذا السيناريو أن الوصي يكون قادرا على الارتقاء بمستوى السعادة التي تتحقق للأطراف المعنية، إذ يأخذ في الحسبان منفعة جميع الورثة إضافة إلى منفعة أفراد عائلته هو، وذلك بإخفاء أمر الأملاك عن الورثة واستغلالها لصالح عائلته. سوف يكون الوصي قادرا على تعزيز سعادة أفراد عائلته، دون التقليل من سعادة الورثة حتى وفقا لأدنى المقاييس. غير أن إمانويل كانت يرى أن هذا العمل على استغلال أملاك الغير هو إجراء

خاطئ. من الواجب على الوصي تحديدا أن يوزع الثروة التي تنشأ عن استغلال الأملاك بما يتماشى مع إرادة المالك المتوفى وهو يخرق متطلبات ذلك الواجب بإعطاء موارد الأملاك لأي شخص عدا الورثة المقصودين. (لاحظ أن تحليل إمانويل كانت يقود إلى الاستنتاج ذاته حتى إذا كان الأشخاص الذين يعانون من الفقر، والذين يمكن التخفيف من بؤسهم بإعطائهم حصة قليلة من الموارد، غرباء ولا ينتمون إلى عائلة الوصي). على الرغم من التعاطف الذي ربما يشعر به البعض نتيجة تحويل الموارد موضوع البحث من الأشخاص المقصودين بالاستفادة منها إلى جهة أخرى بهدف التخفيف من معاناة البشر، فإن إمانويل كانت يرى أن واجب الوصي الذي يحتم عليه توزيع تلك الموارد بالطريقة التي أرادها المالك ينبغي أن يسبق أي إغراء بتحويلها إلى هدف تعزيز السعادة. هذه النظرة تتلخص بصورة دقيقة في رأي إمانويل كانت الذي يقول إن «الحق» (من الناحية الأخلاقية والخلقية) يأتي قبل «الخير».

لقد ترسخت شهرة إمانويل كانت كواحد من أعظم الفلاسفة في العصر الحديث، وبقيت كذلك، منذ أن اصدر كتابه «نقد العقل المجرد» في العام 1781 وتوالت بعد ذلك كتاباته المهمة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، ابتداء بـ «تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق» في العام 1785 وتُوجت بكتابه «ميتافيزيقيا الأخلاق» في العام 1797، طوال نحو عقدين من الزمن كرس إمانويل كانت جهوده خلالهما لهذه الكتابات، كان فيلسوفنا قد توسع في مناقشاته وتطرق إلى مسائل بالغة الدقة والأهمية. سوف نركز في بحثنا على كتاباته منذ العام 1790 فصاعدا، ومنها مقالاته عن «النظرية والممارسة» في العام 1793، وكتابه «السلام الدائم» في العام 1795، إضافة إلى التركيز بشكل خاص على كتاب «ميتافيزيقيا الأخلاق».

يتطرق إمانويل كانت في مناقشاته مرة تلو الأخرى إلى مسألتين يهدف من خلالهما إلى نقض مفهوم المنفعة ويمكن أن تشكلا الأساس الملائم للتفكير في الأخلاق والعدالة. المسألة الأولى: أن أي استنتاجات قد نتوصل إليها من خلال التفكير في المنفعة لن تكون مؤكدة. هذه هي النقطة الجوهرية التي ينطوي عليها المثال الذي قدمه عن الوصاية. يرى إمانويل

كانت أن الوصي الذي يختار الطريقة التي يتصرف بها في الأملاك بناء على منفعة متوقعة عليه أن يقدر النتائج التي قد تترتب على أي تصرف ينوي القيام به (على سبيل المثال، الامتناع عن التصريح بوجود الأملاك على الإطلاق، ومن ثم يستغلها ويصرف قيمتها تدريجيا، أو يوزعها على الورثة على أمل تعزيز سمعته وبالتالي الاستفادة ماليا من ذلك)، وهي ممارسة غير مؤكدة النتائج حتما، إذ إنها تجرد الوصي من أي احترام أخلاقي بشكل واضح. مقابل ذلك، كما يعتقد إمانويل كانت، فإن الوصي الذي يختار عمل ما يمليه عليه الواجب لن يتردد بشأن ماهية التصرف الصحيح، حتى الطفل الذي يبلغ من العمر ثماني سنوات، كما يفترض، بإمكانه أن يعرف كيف يتصرف بما يتماشى مع مقتضيات الواجب[2].

المسألة الثانية: يرى إمانويل كانت أن أي نظرية رصينة في الأخلاق لا يمكن أن تستند إلى السعادة، لأن الأسباب التي تدعو إلى السعادة تختلف من شخص إلى آخر، لذلك فالفرد الذي يعاني من البؤس والحرمان هو الذي يكون، دون غيره، في وضع يتيح له أن يقرر الطريقة المثلى التي تتحقق بها سعادته (34، 215) [3]. يتعلم الناس عبر التجربة ما الذي يحقق لهم السعادة، وتشكل تجربة كل إنسان جزءا لا يتجزأ من شخصيته. من هنا ليس بالإمكان التوصل إلى استنتاجات عامة (أو على الأقل شاملة للجميع) عن الأخلاق اعتمادا على مبدأ السعادة، وبرأي إمانويل كانت، ينبغي أن تكون مبادئ الأخلاق ذات طبيعة شمولية، فهي تعمل على توجيه سلوك كل الناس بالطريقة ذاتها دون أن تؤخذ بنظر الاعتبار الميول الشخصية التي تتباين من شخص إلى آخر. علاوة على ذلك، يرى إمانويل كانت أن من الصواب أن يسعى كل فرد من أفراد البشر إلى السعادة بطريقته الخاصة، ومن الخطأ فرض أي تصور محدد بشأن السعادة على كل البشر [4]. يبدو أن إمانويل كانت يفترض أن من الخصائص المميزة للاتجاه المنفعي محاولة فرض مبدأ السعادة على هذا النحو.

لا تعتبر أي واحدة من وجهتي النظر هاتين جديرة بالاقتناع. تفترض المسألة الأولى عدم وجود صراع مميز بين الواجبات الأخلاقية. فإذا كانت مثل هذه الصراعات موجودة عندها تفشل مبادئ الواجب (Duty) (كما ينظر

إليها إمانويل كانت) في بعض الأحيان أن تقود إلى استنتاجات واضحة عن التصرف الصائب الذي ينبغي أن يصدر عن شخص معين. في هذه الحالة، تتلاشى الأفضلية المزعومة لمذهب إمانويل كانت بشأن الواجب في مواجهة الفكر المنفعي، لأن الاستنتاجات التي تتمخض عن الاتجاه الأول (المنفعة) ربما كانت غير مؤكدة مثلها مثل الاستنتاجات التي تستخلص من الاتجاه الأخير (الواجب) في سياق الفكر الأخلاقي. بيد أن افتراض إمانويل كانت بخصوص عدم إمكانية ظهور صراع مميز بين الواجبات الأخلاقية يمكن أن يبدو مثيرا للاستغراب. إذا رجعنا إلى أحد الأمثلة التي طرحها هو: لنفترض أن شخصا تحطمت به السفينة وغرقت، لكنه تمسك بلوح خشبي على أمل أن يمنعه ذلك من الغرق[5]، وهناك شخص آخر تمكن أيضا من النجاة، وكان هذا الشخص منهكا مثل الشخص الأول ومن المؤكد أنه سوف يغرق ما لم يجد شيئا يبقيه عائما على السطح، وبالتالي فقد لجأ إلى اللوح وتشبث به. لسوء الحظ، فإن اللوح الخشبي لا يمكن أن يتحمل إلا واحدا منهما. يرى إمانويل كانت أن من الخطأ أن يقوم الناجي الأول بدفع الشخص الآخر بعيدا عن اللوح الخشبي من أجل أن ينجو هو فقط. إن تبريره العقلي يقوم على أن هناك «واجبا مطلقا» يحتم على المرء ألا يسلب حياة شخص آخر لم يتسبب له في الأذى، وهناك أيضا «واجب نسبي» يحتم على المرء أن يحافظ على حياته الخاصة. بعبارة أخرى، فإنني ملزم بأن أحافظ على حياتي ولكن دون أن اقترف جريمة (وهذا ما يجعل هذا الواجب نسبيا)، وإن دفع الضحية الأخرى (يبدو أن إمانويل كانت يفترض أن هذا سوف يحصل) عن اللوح هو ارتكاب جريمة. غير أنه ليس مؤكدا ما إذا كان استنتاج إمانويل كانت في هذا المثال صحيحا. لماذا لا يكون واجبي في أن أنقذ حياتي مساويا في الأهمية للواجب الذي يحتم علي ألا أحرم شخصا آخر من الحياة، حين يكون على واحد منا أن يعيش؟ يبدو من المعقول الاستنتاج أن هذه الحالة تمثل إحدى حالات الصراع المميز بين الواجبات الأخلاقية. ويبدو أن السبب الجوهري للاستنتاج المناقض الذي يؤيده إمانويل كانت هو إصراره على أن عقيدته في الأخلاق تستبعد أي احتمال لغموض أخلاقي، حتى إذا لم يكن أساس استبعاد ذلك الغموض كافيا للإقناع تماما في بعض الحالات.

أما المسألة الثانية في نقاشاته فتنطوي على مشكلات معقدة، ويعود ذلك جزئيا إلى وجود خلط في هذه المسألة بين مبادئ أخلاقية ينبغي جدليا (وبالتأكيد من وجهة نظر إمانويل كانت) ألا تقبل الالتباس والغموض، مع وصفات بشأن السياسة، وهي بطبيعتها (ولأسباب يتطرق هو إلى مناقشتها) لا يمكن أن تكون، في أكثر الأحيان، بمنأى عن الغموض، ويعود جانب آخر من التعقيد في هذه المسألة إلى أنها تستند إلى سوء فهم لمذهب المنفعة. مثلما سبق أن رأينا، كان مناصرو تصور العدالة الذي يستند إلى المنفعة يعترفون بأن أسباب السعادة تتباين من شخص إلى آخر. وذلك الاعتراف هو النقطة الأساسية في مفهوم بينثام عن القيم «الخصوصية» وهو شيء جوهري أيضا ضمن السياسات التي كان يؤيدها هيوم، وبينثام، وكثير من المفكرين الذين تتشابه آراؤهم إلى حد كبير. يقتضي هذا الاعتراف عدم إمكانية تحوير وصفات السياسة التي تنبثق من تصور للعدالة يستند إلى المنفعة إلى درجة معينة تجعلنا متأكدين من أنها سوف تؤدي إلى زيادة المنفعة، حتى إذا لم تكن هناك عقبة أخرى تواجه هذا النموذج فإن المعلومات المفصلة التي تعتبر ضرورية لكي يتجسد النموذج بالفعل تكون كبيرة إلى درجة أنه من غير العملي الحصول عليها. لقد تمثلت استجابة مفكري مذهب المنفعة لهذه المشكلة في صياغة قوانين وسياسات حكيمة من شأنها أن تعزز الفرص والموارد المتاحة للأفراد حتى يتمكنوا من استغلال تلك المكاسب في السعي إلى السعادة بطرقهم الخاصة، وكثيرا ما تختلف تلك الطرق من شخص إلى آخر. هذه الاستجابة تقلص أيضا أهمية الجانب الثاني من حجة إمانويل كانت، والذي يبدو أنه يستند إلى افتراض أن نظريات المنفعة في القانون والسياسة تفرض نوعا محددا من السعادة. لم تكن المبادئ الأخلاقية التي دافع عنها مفكرو المنفعة (على الأقل بينثام، الذي يعتبر لهذا السبب أول من عبر عن مذهب المنفعة بشكله المنهجي تماما) تتسم بالالتباس، مثلما اعتقد إمانويل كانت، حتى لو لم تكن وصفات السياسة التي تنبثق من هذه المبادئ هكذا دائما. كانت هذه المبادئ الأخلاقية تتيح قدرا كبيرا من الحرية للأفراد في السعي إلى السعادة بطرقهم الخاصة.

أيا كانت نقاط الضعف في انتقادات إمانويل كانت لأفكار العدالة التي تستند إلى المنفعة، فإن مجال الاهتمام الحقيقي في عمله يكمن في البديل الذي طرحه عن تلك الأفكار. يرى إمانويل كانت أن الأساس الصحيح للتفكير في الأخلاق والعدالة هو الحرية (Freedom) وليس السعادة. لغرض فهم تصوره للحرية والدلائل الضمنية على العدالة التي يعتقد أنها تنبثق من ذلك، علينا أولا أن نلقي نظرة سريعة على العالم الفريد لميتافيزيقيا إمانويل كانت.

في كتاب «نقد العقل المجرد»، يرى إمانويل كانت أن نطاق المعرفة البشرية محدود نسبيا نتيجة للطرق التي يستطيع البشر من خلالها (أو لا يستطيعون) الحصول على المعرفة [6]. على الرغم من أنه ليس من الضروري، وليس من الحكمة في شيء، محاولة تلخيص الحجة التي ترد ضمن هذا الكتاب الذي يعتبر عملا مقصورا على فئة محددة (Esoteric) بامتياز، غير أن من المهم لأغراض بحثنا أن نشير إلى أن إمانويل كانت - في سياق تلك الحجة - يميز تدريجيا بين طريقتين أساسيتين مختلفتين من طرق المعرفة. الأولى تتضمن نوع المعرفة التي بإمكاننا الحصول عليها عن الأشياء، أو أشياء ممكنة الوجود، مثلما تبدو لنا، أو يمكن أن تكون قد بدت لنا. يمكن أن نسمي نوع المعرفة التي نستطيع الحصول عليها بهذه الطريقة «المعرفة الظاهراتية» (Phenomenal Knowledge) (تطابق المعرفة الظاهراتية إلى حد ما المعرفة التجريبية: أي ذلك النوع من المعرفة التي نحصل عليها عن طريق مراقبة ظواهر العالم واختباره). يقول إمانويل كانت إن كل معرفتنا الظاهراتية تبدو لنا للوهلة الأولى أنها تتصف بديهيا بخصائص شاملة محددة (من هنا فهي خصائص لا يمكن تجاهلها)، وهو يسميها «مقولات» (*). على سبيل المثال، حين ندرك وجود شيء في العالم (أو بمعنى آخر، في الكون)، فنحن ندرك أن ذلك الشيء يشغل فراغا وله خصائص مكانية (حتى النقطة التي نتخيل أنها لا تشغل حيزا لها خصائص مكانية وهي أنها لا تشغل فراغا وأنها تحتل موقعا محددا في الفراغ). من وجهة نظره، فكل شيء يبدو لنا موجودا فذلك يحصل بالضرورة بطريقة لها علاقة بخصائص مكانية. وهكذا، فكل

(*) المقولة: (Category) [المترجم].

شيء يبدو لنا موجودا فذلك يحصل أيضا بالضرورة في إطار علاقة مع الزمن، أي تكون له خصائص زمنية. يرى إمانويل كانت أيضا أن كل معرفة ظاهراتية - معرفتنا بالأشياء مثلما تبدو لنا - تستمد من أصناف محددة من الخصائص التي تمكننا من ربط تلك الأشياء في علاقة بعضها مع البعض وفصلها بعضها عن البعض. على سبيل المثال، كل شيء ندرك وجوده يبدو لنا أن له علاقة مع شيء آخر عن طريق السببية. حتى عندما لا نعرف ما هي روابط السببية التي بين الأشياء، وهذا كثيرا ما يحصل لنا، فنحن ننظر إلى الأشياء في العادة على أنها مترابطة سببيا مع أشياء أخرى ونحن لا نتمكن حقا من إدراك وجودها بطرق أخرى.

الطريقة الثانية للمعرفة التي طرحها إمانويل كانت هي معرفة الأشياء كما هي بذاتها، أو بمعنى آخر، مثلما يمكننا أن نعرفها إذا تجردت من خصائصها الظاهراتية. يطلق إمانويل كانت على هذه الطريقة في المعرفة مصطلح «نومنية» noumenal (*)، وهو مستمد من الاسم في اللغة اليونانية nous، الذي يعني «الذكاء، والفكر، أو العقل»، والفعل الذي له علاقة بهذا المعنى noesis، الذي يستعمله أفلاطون للإشارة إلى أسمى وأصدق أشكال المعرفة.

يعطي أفلاطون قراءه انطباعا واضحا بأن بإمكان البشر التوصل إلى أسمى أشكال المعرفة noesis، على الرغم من أن ذلك لا يتيسر إلا لأشخاص قلائل يتمتعون بطبيعة فلسفية يكونون قد صقلوها إلى أقصى الحدود. أما إمانويل كانت فهو يرى أن معرفة الأشياء كما هي بذاتها - معرفة نومنية - غير متاحة للبشر. يمكننا تخيل أن هذا النوع من المعرفة متاح لنوع معين من الكائنات، ولكننا لا نستطيع الحصول عليها ولا حتى أن نعرف (بأي معنى محدد من معاني المعرفة) أنه متاح من حيث المبدأ لأي شخص يتمتع بأي مستوى رفيع من الذكاء أبدا. تتغلغل فكرتا المكان

(*) نومنية: شيء أو موضوع أو حادثة مفترضة يتم إدراكها (إذا كانت تدرك على الإطلاق) من دون استعمال الحواس، أي الشيء بذاته الذي لا يشمله نطاق المعرفة. يوضع هذا المصطلح عموما في مقابل مصطلح «ظاهرة»، الذي يشير إلى أي شيء يدرك بالحواس. لقد أنكرت الفلسفة الحديثة إمكان التوصل إلى المعرفة بمعزل عن الحواس، وقد عبر إمانويل كانت عن وجهة النظر هذه بمعناها الكلاسيكي، قائلا إن عالم النومنية ربما يكون موجودا، ولكنه غير قابل لأن يعرفه البشر أبدا [المترجم].

والزمان، علاوة على مقولات مثل السببية، في الطريقة التي يستطيع من خلالها البشر الوصول إلى المعرفة. لكننا غير قادرين على تجاوز محدوديات تفرضها أفكار ومقولات كتلك، أو، على الأقل، نحن غير قادرين على أن نحصل على معرفة تتجاوز نطاقها.

وفقا لرأي إمانويل كانت، يهتم البشر عمليا وبشكل مكثف بالتفكير في ثلاثة أشياء يبدو أننا عاجزون عن أن نحصل على معرفة ظاهراتية (أو تجريبية) عنها. وهي: حرية الإرادة، وخلود الروح، ووجود الإله [7]. يعتبر الأمر الأول هو الأساسي في نظرية إمانويل كانت في العدالة.

من وجهة نظر إمانويل كانت، لا نستطيع إثبات ولا الحصول على معرفة مؤكدة بأن البشر يمتلكون حرية الإرادة. ولكن ليس بإمكاننا إثبات أن الأخلاق لها معنى إلا إذا كان البشر أحرارا. على هذا الأساس، يمكننا «الافتراض» عقليا أن البشر أحرار. كذلك، بناء على هذه الفرضية، يمكننا ممارسة الاستدلال العقلي بشكل مكثف للتعرف على فحوى الأخلاق والعدالة. بإمكاننا من خلال هذا الاستدلال اكتشاف «قوانين الحرية»، كما يسميها إمانويل كانت، وهي القوانين التي تحدد لنا ما الذي ينبغي أن نفعله وما هي واجباتنا، مقارنة بـ «نواميس الطبيعة»، التي توضح لنا فحسب ما الذي يجري فعلا في العالم [8]. يقودنا هذا النمط من التفكير إلى معرفة ما يسمى بـ «مذهب الواجبات»، وفيها:

> يمكن للإنسان، بل ينبغي له، أن يمتاز عن غيره بخصائص تتعلق بقدرته على أن يكون حرا، وهي قدرة تقع وراء متناول الحواس تماما، وأن يمتاز أيضا وبشكل محدد بخصائص تتعلق بإنسانيته، أي شخصيته بمعزل عن خصائص فيزيائية (homo noumenon)، تمييزا له عن الموضوع نفسه الذي يمتاز عن غيره بخصائص فيزيائية، أي الإنسان homo phaenomenon (65 [239] [9]).

بعبارة أخرى، علينا التفكير منطقيا في البشر كأننا نعرف أنهم، كما هم عليه، وخارج نطاق معرفتنا الظاهراتية، ذوات حرة. ونستخلص من هذا أيضا، على الرغم من أنني لن أتطرق إلى سياق مجادلاته بهذا الشأن، أن

علينا استنتاج فرضية منطقية، وفقا لرأي إمانويل كانت، مفادها أن البشر ذوات عاقلة. إن الحرية والعقلانية هما الخاصيتان اللتان تشكلان أساس كل تفكير أخلاقي، فلا يكون للتفكير الأخلاقي، في غيابهما، أي معنى.

إذن تعتمد نظرية إمانويل في العدالة على الثنائية نفسها التي تدعم فكره الميتافيزيقي كله. من الأشياء التي تستحق الاهتمام أن ثنائية «الظاهرة الإنسانية» و«النومنية الإنسانية» شبيهة جدا بثنائية الجسد والروح التي لعبت دورا جوهريا في الفكر المسيحي في سنواته المبكرة. إن الجسد هو الذات المرئية، والروح هي الذات غير المرئية التي تكمن فيها الشخصية الحقيقية للرجال والنساء. تعتبر الروح في الفكر المسيحي الشريك الأهم كثيرا في هذا التزاوج. وهكذا تلعب النومنية الإنسانية، في فكر إمانويل كانت، الدور الأكبر أيضا. تكون الخصائص غير المادية (التي خارج نطاق الحواس) للنومنية الإنسانية بمنزلة الأساس في نظرية إمانويل كانت في العدالة. كان إمانويل كانت مسيحيا بروتستانتيا. لذا، لن يكون من المستغرب أن تستمد بعض افتراضاته، ومفاهيمه، وتصنيفاته التي تدعم نظريته في العدالة من ذلك الكيان الهائل للفكر المسيحي.

مثلما رأينا من قبل، تتمثل الفرضية الأساسية التي يبني عليها إمانويل كانت نظريته في الأخلاق، حيث تشكل نظريته في العدالة جزءا منها، في أن الإنسان، إذا نظرنا إليه كنومنية إنسانية، يمتلك حرية الإرادة. لأن موضوع هذا النوع من الخطاب هو الإنسان إذا نظرنا إليه كنومنية إنسانية، فهو لا يعتبر خطابا تجريبيا. بعبارة أخرى، فهو ليس خطابا حول بعض خصائص الإنسان التي بإمكاننا اكتشافها، وإثبات، أو نفي وجودها من خلال المراقبة. إنه بالأحرى خطاب حول الطبيعة الأساسية (المفترضة) للإنسان. وهو أيضا خطاب معياري، يتطرق إلى ما ينبغي أن يكون. إذا قلنا إن الإنسان، إذا نظرنا إليه كنومينة إنسانية، كائن يتمتع بالحرية، فذلك يعني جزئيا القول إن الإنسان ينبغي أن يكون حرا، وأنه مؤهل، أو له حق، أن يكون حرا.

يحتل تصور إمانويل كانت عن الحرية موقعا جوهريا في نظريته عن العدالة. لهذا، من أجل فهم تلك النظرية من المهم الانتباه إلى أن إمانويل كانت لا يؤيد الفكرة الشائعة عن الحرية بأنها عدم وجود قيود على تصرفات

المرء. بدل ذلك، فهو يعرف الحرية أنها عدم الخضوع إلى أي قوانين عدا تلك القوانين التي يضعها الإنسان لنفسه، سواء وحده أو بالتعاون مع الآخرين (50 [223]). برأي إمانويل كانت، لا يعني أن يكون المرء حرا عدم وجود أي قيود على تصرفاته، ولكن أن يكون المرء بمنأى عن القيود التي تفرضها إرادات الآخرين الاعتباطية (63 [237 - 238])[10].

علاوة على هذا، لأن مفهوم الحرية هذا يستند إلى الإنسان إذا نظرنا إليه كنومنية إنسانية - بناء على الطبيعة الجوهرية المفترضة للإنسان، والتي هي غير قابلة للمعرفة تحديدا - لا يكون للاختلافات التجريبية التي تميز شخصا عن الآخر أي تأثير على مضامين هذا المفهوم فيما يتعلق بالعدالة أو حقوق الأشخاص. يبدو أن ما يدعم افتراض أرسطو أن البشر غير متساوين فئويا بعضهم مع بعض بالطبيعة هو ملاحظة أن الناس، وهذه مسألة تجريبية، يختلفون جذريا في القدرات. أما هوبز، وهيوم، وآدم سميث فكانوا يدعمون آراءهم في تساوي البشر من خلال التأكيد على أن الناس في حقيقة الأمر متساوون إلى حد ما في القدرات، على الأقل إذا استبعدنا تأثير المجتمع والاختلافات في التعليم. ومن وجهة نظر إمانويل كانت، فإن ما نلاحظه بشأن قدرات الناس أو الخصائص التجريبية الأخرى لا أهمية له فيما يتعلق بالحقوق والعدالة. وفقا لهذه النظرة، فكل إنسان لديه قيمة مطلقة، وهي تساوي قيمة أي إنسان آخر.

3

يؤسس إمانويل كانت نظريته الأخلاقية ككل، ومن ذلك نظريته في العدالة، على فرضية أن الإنسان إذا نظرنا إليه كنومنية إنسانية يتمتع بالحرية. يقول إمانويل كانت، استنتاجا من تلك الفرضية، إننا نستطيع التوصل إلى مبدأ من مبادئ الأخلاق السامية، وهو ما يسميه مبدأ الحتمية المطلقة (Categorical Imperative). تتخذ الحتمية المطلقة بالتأكيد صيغة «حتمية» بمعنى أنها عبارة عن أمر، ومن الناحية العملية فهي نظام يحدد للناس ما يمكنهم وما لا يمكنهم (ما ينبغي وما لا ينبغي) أن يفعلوه. وهي «مطلقة» بمعنى أنها تشمل أي إنسان (في الواقع، هي تشمل أي كائن، يتميز بالحرية والعقل)، أيا كانت الطموحات، والنوايا، أو الأهداف التي لدى الإنسان.

يمكن مقارنة الحتمية المطلقة مع (ما يدعوه إمانويل كانت) «حتميات افتراضية». وهي حتمية، أو أمر افتراضي تتوقف إمكانية تطبيقها على الناس على الطموحات، والنوايا، أو الأهداف المحددة التي يتبناها هؤلاء. (ربما كان من الملائم أكثر تسميتها بـ «حتمية مشروطة»). إذا كان لدي طموح أن أصبح عازف كمان موهوبا فمن الحتمية الافتراضية لي أن أتبع الوسائل الضرورية التي تؤدي إلى تحقيق هذا الطموح وذلك بأن أتلقى دروسا، وأتدرب، وما شابه ذلك. ليس هناك أي التزام أخلاقي يفرض علي أن أتبنى أو أحقق هذا الطموح الذي لا يشاركني فيه كثير من الناس. لذا لا تنطبق هذه الحتمية الافتراضية بالتحديد على غيري من الناس بل تنطبق علي وحدي ما دمت حريصا على تحقيق طموحي. في مقابل ذلك، تشمل الحتميات المطلقة كل الناس بصورة مماثلة. وتكون للحتميات المطلقة قوة اكبر من الحتميات الافتراضية. في حال وجود صراع يجعل من المستحيل بالنسبة لي الامتثال إلى حتمية افتراضية وحتمية مطلقة في آن واحد، تكون الأسبقية للحتمية المطلقة.

على الرغم من أن إمانويل كانت قد عبر عن الحتمية المطلقة بطرق عديدة مختلفة، إلا أنه يقول إن هناك، في الواقع، حتمية مطلقة واحدة ليس إلا. وهي (في إحدى تجلياتها): «لا ينبغي للإنسان أن يتصرف إلا بما يتماشى مع حكمة أو قاعدة سلوك يمكن أن يطمح، في الوقت نفسه، لأن تصبح قانونا شاملا للجميع» [11]. وفقا لرأي إمانويل كانت، فإن نظرية العدالة بأكملها مستمدة من هذا الأمر وحده.

كثيرا ما جرى التأكيد على أن الحتمية المطلقة لدى إمانويل كانت ما هي إلا نسخة من «القاعدة الذهبية»، التي يعبر عنها عادة القول المأثور: «فكل ما تريدون أن يفعله الناس بكم افعلو هكذا أنتم أيضا بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء» [12]. بالتأكيد فإن أوجه التشابه بين هاتين المسألتين كثيرة ولا يمكن إنكارها. إن الخطابين كليهما أمران مطلقان، أي بعبارة أخرى غير مشروطين. وهما انعكاسان، بمعنى أن كلا منهما يتطلب من المخاطب أن يضع نفسه في مكان الآخر ويفكر مليا فيما إذا كان التصرف الذي يحاول معرفة جدواه سوف يكون مقبولا بالنسبة إليه في ذلك الظرف الافتراضي. تهدف كلتا العبارتين لأن تكونا شاملتين لجميع البشر.

لكن، يختلف خطاب إمانويل كانت عن تلك القاعدة الذهبية التي نجدها في إنجيل متى. تهدف هذه القاعدة لأن تشمل تصرفات محددة. إنها تطلب من المخاطب أن يفكر مليا في الطريقة التي يرغب أن يتصرف بها الآخرون تجاهه. على الرغم من أن الحتمية المطلقة تشمل أيضا تصرفات محددة، إلا أنها تفعل ذلك من خلال نظرة وسطية إلى معاني قواعد السلوك (وهي مبادئ أو قواعد يتبناها الأفراد في السعي إلى غاياتهم، وأهدافهم، ومشاريعهم التي يختارونها لأنفسهم)، فهي تطلب منا أن نقيم دلالات قواعد السلوك ليس اعتمادا على ما نريد أن يحصل لنا، ولكن من خلال النظر إلى ما إذا كنا على استعداد لأن تصبح قواعد السلوك التي نؤمن بها قوانين شاملة لجميع البشر. تتماثل عملية الانعكاس التي يطلب منا إمانويل كانت المرور بها مع السياق ذاته الذي تأمرنا القاعدة الذهبية أن نتبعه، لكن العملية الأولى أكثر تعقيدا، وأكثر تجريدا، وأكثر عمومية.

تتميز الاختلافات بين تعبير إمانويل كانت عن الحتمية المطلقة والخطاب الذي تتوجه به القاعدة الذهبية في إنجيل متى بأنها اختلافات ذات أهمية كبيرة في سياق نظرية إمانويل كانت في العدالة. يمكننا استخلاص لمحة عن هذه الاختلافات حين نتأمل مقطعا معروفا آخر من (موعظة على الجبل) - وهي الموعظة ذاتها التي يطرح فيها يسوع المسيح خطابه الذي يتضمن القاعدة الذهبية. قبل أن ينطق يسوع بتلك القاعدة بقليل، قال ما يلي:

> سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن. وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا. ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين[13].

إن الرسالة الأساسية التي تتضمنها «موعظة على الجبل»، بما فيها القاعدة الذهبية، هي أن من غير العدل الإساءة للآخرين. هذه الرسالة تماثل على نحو مذهل مسألة وردت في جدل سقراط في «الجمهورية»، حيث كان يقول إنه لا يمكن أن يعتبر إلحاق الأذى بالآخرين من العدل أبدا، وهي مسألة جدلية كان قد أثارها لكي يدحض بها التأويلات المتعددة لفكرة العدالة باعتبارها تعاملا بالمثل والتي واجهته في النقاشات

الافتتاحية ضمن عمل أفلاطون. يعتبر الاعتقاد أن التعامل بالمثل من أساسيات العدالة أمرا غريبا على «موعظة على الجبل» - وغريبا أيضا على رسالة الأناجيل ككل - مثلما كان شيئا مستغربا أيضا لدى أفلاطون في «الجمهورية». غير أن مفهوم التعامل بالمثل، مثلما سوف نرى، يلعب دورا حاسما وحيويا في نظرية إمانويل كانت في العدالة.

من خلال الصيغة التي وردت أعلاه، يبدو أن الغرض المحدد الذي تنطبق عليه الحتمية المطلقة يتسم بالغموض. من بين أوضح أغراض الحتمية المطلقة التي تريد أن توجهها هو تصرف الفرد. تتطلب الحتمية المطلقة أن يحدد الإنسان ما إذا كان أي عمل جائزا أم غير جائز وذلك بالتفكير مليا في الحكمة التي يتضمنها، حيث تبدو الحتمية المطلقة، على الأقل بصورة غير مباشرة، شاملة أيضا لآداب السلوك (مبادئ، وقواعد، أو نماذج مثالية للسلوك). في النظرية الأخلاقية لإمانويل كانت عموما، تشكل الحتمية المطلقة في الواقع الأساس الذي تعتمد عليه الأوامر - أي القوانين الأخلاقية - التي تشمل كلا النوعين من الأغراض. إن التمييز بين هذين النوعين من الأغراض (التصرفات من جهة، وقواعد السلوك وآدابه Maxims من جهة أخرى) هو من الأشياء الأساسية ضمن تقسيم نظرية إمانويل كانت الأخلاقية إلى فرعين أساسيين. تسمى القوانين الأخلاقية (moral laws) «آدابا» لأنها تشمل قواعد السلوك (والأهداف أو الغايات التي تهدف إليها تلك القواعد). وتتألف قوانين الآداب (ethical laws) من مواصفات تشمل نطاقا من الطموحات والأهداف التي يمكن أن نتبناها بشكل مقبول ولا لبس فيه. وتسمى القوانين الأخلاقية، حين تكون شاملة لجميع أنواع التصرفات، «قوانين قضائية» (214، 42) («juridical laws») تفرض القوانين القضائية حدودا على سلوك الناس، وليس على نواياهم وأهدافهم. وتشمل نظرية إمانويل كانت في الأخلاق ككل النوعين المشار إليهما من القوانين. إلا أن نظريته في العدالة لا تهتم إلا بالقوانين القضائية إلى جانب التصرفات الخارجية التي في الإمكان أن تخضع لسيطرة تلك القوانين.

كان إمانويل كانت يعتقد أن من المستحيل إجبار الناس على تبني نوع محدد من النوايا أو الطموحات (ويبدو أن من الأشياء التي تستخلص من

أسلوب فهمه للحرية أن من الخطأ إجبار الناس على تبني نوايا أو طموحات محددة، وإن كان ذلك ممكنا). لهذا السبب، فإن الواجبات التي تحتم فعل الخير والإحسان، والتي لا يمكن أن يقوم بها إلا إنسان لديه نوايا تنسجم مع مقتضيات تلك الواجبات، تخضع لقوانين الآداب، ولا تخضع لقوانين قضائية (بمعنى قوانين العدالة). ولكن، لا يقتضي ذلك أن تعتبر النوايا والرغبات غير مهمة في نظرية إمانويل كانت في العدالة (تمييزا لها عن نظريته في الآداب). وفق تلك النظرية، ربما «تمنع» القوانين المتداولة الناس من التصرف على ضوء بعض النوايا والرغبات، وإن كانت تلك القوانين ربما لا «تطلب» منهم أن يتصرفوا على ضوء نوايا ورغبات محددة تفرض عليهم. يتوافق مع نظرية إمانويل كانت في العدالة، على سبيل المثال، القانون الذي يحرم جريمة ترتكب بتعمد، وتبعا لذلك تختلف تلك الجريمة عن القتل دون قصد في وجود نية مسبقة لدى المجرم لارتكاب فعلته. لقد صممت نظرية إمانويل كانت في العدالة لتشمل التصرفات وحدها، ويعتبر القصد المسبق جزءا لا يفصل من بعض التصرفات (مثل الجريمة المبيتة)، وربما كانت قوانين العدالة تتوجه إلى هذه الأنواع من التصرفات إضافة إلى تلك التصرفات التي لا يعتبر القصد المسبق جزءا منها.

4

إذن فنظرية إمانويل في العدالة ما هي إلا نظرية في القوانين الأخلاقية أو قوانين الحرية التي تفرض حدودا على التصرفات الخارجية للناس، ويمكن أن تفرض تلك الحدود بطريقة قسرية. يعتمد أساس هذه النظرية على مبدأ الحق الذي هو شامل لجميع البشر، وهذا المبدأ مستمد من الحتمية المطلقة حيث يعبر إمانويل كانت عنه كما يلي:

> يتوافق أي فعل مع مفهوم الحق إذا كان لا يتعارض مع حرية أي إنسان وبما ينسجم مع قانون شامل للجميع، أو إذا كان من قواعد السلوك المرتبطة بذلك الفعل أن لا تتعارض حرية الاختيار مع حرية أي إنسان وبما ينسجم مع قانون شامل للجميع (56 [230]).

مثلما يفترض إمانويل كانت، فإن المسألة الجوهرية في هذا المبدأ هي تبرير استعمال القسر لمنع الناس من التعدي على حرية الآخرين.

يعتقد كثيرون أن إمانويل كانت يرى أن القسر الذي يفرض بشكل قانوني لا يمكن تبريره إلا لضمان الحرية، لكن علينا الانتباه إلى أن هذا ليس ما يتضمنه مبدأ الحق الشامل للجميع الذي كان ينادي به. من الصحيح حتما، وفقا لذلك المبدأ، أن ممارسة القسر (مثل فرض قانون يطبق بالقسر) يجب أن «تتوافق» مع حرية أي إنسان وبما ينسجم مع قانون شامل لجميع البشر. بيد أن ذلك لا يقتضي أن يكون الغرض أو الهدف الوحيد المسموح به من وراء مثل هذا التصرف القسري هو ضمان الحرية. من المهم أيضا أن يأخذ المرء في الاعتبار أن إمانويل كانت لم يكن يساوي مطلقا بين الحرية وعدم وجود، أو حتى تقلص، القيود المفروضة على أفعال الناس. من وجهة نظره، يكون الإنسان حرا حين لا يخضع إلا للقوانين التي يفرضها هو على نفسه، سواء فعل ذلك بشكل منفرد أو بالتعاون مع الآخرين. علاوة على ذلك، فإن المشرع الأهم هنا، وفق فهمه، يتمثل في النومنية الإنسانية - وليس في الظاهرة الإنسانية. إن الإنسان الذي يفرض القوانين على نفسه هو الذي يتجرد من خصائصه المادية، ومنها رغباته وميوله الفردية، وليس الإنسان الذي يرزح تحت وطأة تلك الخصائص. لا تتقلص حرية الإنسان إذا كان، كذات تجريبية - أي كظاهرة إنسانية - خاضعا لقوانين تفرضها عليه ذاته «التي هي خارج متناول الحواس» - أي نومنية إنسانية - ولا حين تفرض تلك القوانين عليه بقرار يشارك في اتخاذه الناس الآخرون.

يستخلص إمانويل كانت من المبدأ الأساسي الذي يدعم نظريته في العدالة - مبدأ الحق الشامل لجميع البشر - بعض الاستنتاجات بشأن نوعين من الموضوعات. يتعلق الموضوع الأول بعلاقات محددة بين الناس. يسمي إمانويل كانت هذا الموضوع عموما «الحق الخاص»، ويدرج ضمن ذلك موضوعات الملكية، والتعاملات، والعقود التي أضحت مألوفة في الوقت الحاضر. ويتطرق، ضمن هذا البند أيضا، إلى مناقشة الحقوق التي يتعين على الأشخاص القيام بها (تتضمن «الحقوق الواجبة على الأشخاص»

حقوق الزوج على زوجته، وحقوق الوالدين على أطفالهما، وحقوق صاحب المنزل على من يعمل في خدمته. على الرغم من أن إمانويل كانت يعتقد أن كل إنسان له قيمة مطلقة بمعدل يساوي قيمة أي إنسان آخر، فقد افترض أيضا أن من الطبيعي أن يشغل بعض الأشخاص مواقع أرفع من مواقع الآخرين ضمن مؤسسات المجتمع البشري). أما الموضوع الثاني، وهو ما يسمى «الحق العام»، فإن له علاقة بالوضع المدني، أو بمعنى آخر، الدولة (أو المجتمع المدني، مثلما صار يسمى في بعض السياقات التي سرعان ما أسفرت عن اقتراف مفارقة تاريخية).

يتداخل هذان الموضوعان بشكل بالغ التعقيد. على سبيل المثال، يميز إمانويل كانت بين الممتلكات possessions والملكية property، ويقول إن الملكية، وهي أحد المكونات الأساسية للحق الخاص، لا تصبح متاحة إلا في وضع مدني يمكن فيه الاعتراف بالمطالبات بحقوق الملكية وتطبيقها. على الرغم من أن إمانويل كانت يعالج الحق الخاص قبل أن يمضي لتناول موضوع الحق العام، لكن بالنسبة إليه لا يمكن أن يكون هناك حق خاص خارج نطاق الوضع المدني، أو بمعنى آخر، خارج نطاق دولة ذات قدرة على فرض أساليب قسرية تستطيع بها ضمان الحقوق الخاصة للمواطنين.

وفقا لرأي إمانويل كانت، فإن المجتمع الذي يسوذ فيه العدل هو الذي يحترم أفراده على نحو متبادل بعضهم حقوق البعض وذلك بالحرص على عدم انتهاكها. وعلى غرار هيوم ومن تبعه، فقد دافع إمانويل كانت بضراوة عن حق الملكية الخاصة. كان يعترف بأن الناس يحصلون على الملكية لأنهم يتوقعون أنها نافعة لهم. لكن لا تستند مناقشة إمانويل كانت لشرعية الملكية الخاصة إلى مجرد الادعاء أن مؤسسة الملكية الخاصة نافعة. بالنسبة إليه، فذلك الحق في الملكية يستند إلى الحرية الكامنة في نفوس البشر إذا نظرنا إليهم كنومنية إنسانية. إن الفرضية الأساسية التي تقوم عليها أي نظرية أخلاقية - ولا يكون للأخلاق، من وجهة نظر إمانويل كانت، أي معنى من دونها - هي أن البشر يتمتعون بحرية الإرادة. وإذا قلنا إن البشر لديهم حرية الإرادة فذلك يعني أن قراراتنا وأفعالنا ليست ناجمة حصريا وبشكل ثابت عن ميول ورغبات تجريبية. بل يعني ذلك أننا

بطبيعتنا قادرون على إخضاع هذه الأفعال لإرادتنا، وبما يتلاءم مع قوانين الحرية. تماما مثلما نحن قادرون على أن نخضع أفعالنا لإرادتنا، فنحن قادرون أيضا على فرض إرادتنا على الأشياء. إن الحق في الملكية الخاصة تبرره قدرة البشر على فرض إرادتهم على الأشياء.

يرى إمانويل كانت أن حقوق البشر تستمد جذورها من الحق الأصلي في الحرية (Freedom)، وهذا الحق يعود لكل البشر بفضل الميزة التي يتمتعون بها وهي الإنسانية. تنطوي حجة إمانويل كانت أيضا على أن كل البشر متساوون بعضهم مع بعض أصلا، بمعنى أنهم جميعا مؤهلون لعدم الخضوع لقيود يفرضها عليهم الآخرون بالقدر نفسه الذي لا يخضع فيه الآخرون لقيود يمكن أن تفرض عليهم (63 [237]). مع ذلك، ينكر إمانويل كانت أن هذه المساواة المتأصلة تستلزم أن هناك حقا في المساواة بخصوص الممتلكات[14]. إنه يؤكد أن كل الأشخاص الذين يخضعون للدولة مؤهلون لأن يعاملوا على أنهم متساوون أمام القوانين، إذ لا ينبغي لأي واحد منهم الحصول على امتيازات خاصة أو الخضوع لأشكال بغيضة من التمييز في الأمور القانونية. ويؤكد أيضا أن كل فرد في الدولة ينبغي أن يكون من بين حقوقه أن يتنافس للحصول على أي موقع اجتماعي يمنحه نوعا من الامتيازات التي يوفرها المجتمع، وهو ينتقد بشكل واضح مؤسسة الأرستقراطية التي تقوم على التوريث. لكن إمانويل كانت يدافع بصرامة عن التفاوت في الممتلكات، ويدرج ضمنها المكاسب والمهارات المادية والعقلية، علاوة على أشكال الممتلكات المادية بالمعنى الشائع أكثر [15].

على الرغم من افتراض إمانويل كانت أن بعض البشر يكونون مؤهلين، بفضل مزاياهم «المادية» (كظواهر إنسانية)، لأن يشغلوا مواقع يتفوقون فيها على الآخرين لكي يتمكنوا من اتخاذ القرارات ضمن العائلة، وعلى الرغم من دفاعه عن عدم التكافؤ (حتى «عدم مساواة بأقصى معانيها») [16] في أشكال الممتلكات، فإن مفهوم التعامل بالمثل يعتبر من الأمور الأساسية في نظريته عن الحق الخاص. في واقع الأمر، فإن الشيء الأهم من غيره في تلك النظرية أن العلاقات العادلة بين الأشخاص المتساوين بطبيعتهم (ما يعني، وفق رأيه، كل البشر) هي علاقات التبادل المتوازن التي تتمثل مرجعيتها المهمة في النومنية

الإنسانية، ولا تتمثل في الظاهرة الإنسانية. إليك هذا المثال الذي يعبر نموذجيا عن هذا المعنى وهو مقتبس من «النظرية والممارسة»:

> يمكن التعبير عن حرية الإنسان بصفته فردا من البشر، وهذا هو أحد المبادئ الدستورية لأي كومنولث، من خلال المعادلة التالية: لا أحد يستطيع أن يرغمني على أن أكون سعيدا بما يتوافق مع تصوره هو عن رفاهة الآخرين، لأن كل إنسان ربما يسعى إلى أن يحقق سعادته بالطريقة التي يراها مناسبة، مادام لا يتعدى على حرية الآخرين في السعي إلى غاية مماثلة، وهي طريقة يمكن أن تتوافق مع حرية أي إنسان آخر ضمن إطار قانون شامل للجميع وقابل للتطبيق، أو بمعنى آخر، على الإنسان أن يمنح الآخرين الحق ذاته الذي يتمتع به بنفسه [17].

يبدو أن تأكيد إمانويل كانت على التعامل بالمثل بين الأشخاص الذين يتمتعون بحرية الإرادة واضح في الواقع من خلال تعبيره عن الحتمية المطلقة ومبدأ الحق الشامل لجميع البشر. حين يسلط إمانويل كانت الضوء على طابع الشمولية في تلك الصياغات، فهو في الوقت نفسه يسلط ضوءا على التعامل بالمثل بين الأشخاص الذي يتمتعون بالقدرة على أن يكونوا أحرارا.

ليس ثمة أي موضع يبدو فيه تأكيد إمانويل كانت على التعامل بالمثل أكثر وضوحا مما ورد في نظريته عن العقوبة، والتي يناقشها تحت عنوان «الحق العام». هنا، كما في مواضع أخرى، يلفت إمانويل كانت الانتباه إلى الاختلافات بين التفكير المنفعي واتجاهه الخاص في تناول العدالة. يؤكد إمانويل كانت أن: «العقوبة التي تفرضها إحدى المحاكم» (هنا يدرج الأحكام التي تصدر ضد الأشخاص بسبب انتهاكهم لحقوق مدنية، إضافة إلى العقوبات التي تفرض إزاء خروقات إجرامية)، «لا ينبغي أبدا أن تكون وسيلة لتحقيق نوع آخر من المنفعة نتيجة معاقبة المجرم نفسه أو فائدة للمجتمع المدني. يجب أن تفرض العقوبة دوما على المجرم لأنه قد اقترف جريمة فقط». إن الهدف الواضح من الانتقاد الذي يوجهه إمانويل كانت هنا هو حقيقة أن التفكير المنفعي في العدالة يمكن أن يؤدي إلى معاقبة

شخص بريء من أجل منفعة أكبر. ربما يدعي البعض أن اهتمام إمانويل كانت متجه نحو احتمال افتراضي فقط، لأن مفكري مذهب المنفعة لم يؤيدوا عموما معاقبة البريء، لكن إمانويل كانت معني بدرجة مماثلة بأن التفكير المنفعي ربما يقود إلى فرض عقوبة قاسية إلى حد أنها لا تشكل رد فعل متوازنا على إساءة المجرم. في الواقع فهو يوجه بعض تصريحاته الأكثر عنفا ضمن فلسفته السياسية كلها صوب هذا الهدف:

> ينبع مبدأ العقوبة من حتمية مطلقة، وويل لمن يحاول أن يدعي كذبا أنه يدافع عن فلسفة السعادة (أي القول إن هدف تعزيز السعادة ينبغي أن يكون هو أساس مبادئ الأخلاق)؛ وذلك لكي يجد شيئا ربما يبرر إعفاء مجرم من العقوبة أو حتى تخفيفها... فإذا تلاشت العدالة لن تبقى قيمة لحياة البشر على الأرض (141 [331 - 332]).

من الأمور التي تحقق العدالة، كما يعتقد إمانويل كانت، أنه ينبغي علينا الحرص على عدم التهاون في معاقبة المذنب بمقدار حرصنا على عدم فرض عقوبة غير مستحقة على إنسان بريء من أجل منفعة مزعومة أكبر.

لكن ما هو نوع ومقدار العقوبة التي يتطلبها تحقيق العدالة؟ يجيب إمانويل كانت بشكل صريح قائلا إن مبدأ العقوبة هو:

> لا شيء سوى مبدأ المساواة (الذي هو المؤشر الدقيق في مقياس العدالة)، لا أن يميل إلى جانب معين على حساب الآخر. وتبعا لهذا، فإن إلحاق أي أذى غير مبرر بأي إنسان آخر، هو مثل الأذى الذي تلحقه بنفسك... لا شيء سوى قانون الجزاء ius talionis يمكن أن يحدد نوعية ومقدار العقوبة بالضبط (141 [332]).

يضع إمانويل كانت نفسه مباشرة ضمن معسكر أولئك الذين يؤيدون القول إن مفهوم التعامل بالمثل يشكل جانبا من حجر الأساس الذي تستند إليه فكرة العدالة. علاوة على ذلك، يتضح من مناقشته للعقوبة أنه متمسك بشكل ثابت بالاعتقاد بالتبادل المتوازن تحديدا. على الرغم من أنه لا يصر على أنه ينبغي دائما أن تكون العقوبات التي تفرض على المخالفين متماثلة

في نوعها للانتهاكات التي اقترفوها ضد ضحاياهم، فإن نظريته في العقوبة بالتأكيد ذات صلة وثيقة بالتعاليم الكتابية التي نصت على «العين بالعين، والسن بالسن».

كانت الكتابات القديمة تؤيد على نطاق واسع الاعتقاد أن العدالة هي مسألة تبادل متوازن بين الأشخاص المتساوين، وتبادل غير متوازن بين غير المتساوين. وعلى الرغم من أن إمانويل كانت لم يرفض التفاوت في حصص المشاركة في السلطة الشرعية وقد اعتبرها شيئا طبيعيا ودافع بحماس عن التفاوت في الممتلكات (ومنها القدرات المادية والعقلية، إضافة إلى المنافع الخارجية)، فإنه كان يؤيد بشدة وجهة نظر أن المرجعية ذات الأهمية الحاسمة في التفكير بالعدالة هي النومنية الإنسانية، وليست الظاهرة الإنسانية، بمعنى الإنسان حين ينظر إليه على أنه يمتلك القدرة على التمتع بالحرية ولديه حقوق وليس فردا مثقلا بخصائص مادية (ومنها الخصائص الفسيولوجية). يعتبر كل البشر متساوين لأن لديهم القدرة على التمتع بالحرية. إذن، في رأي إمانويل كانت، فالمبدأ الذي ينبغي أن تستند إليه العقوبة ويشمل كل الناس، بغض النظر عن مراتبهم الاجتماعية، هو مبدأ التبادل المتوازن. حتى إن لم يكن في الإمكان جعل العقوبة التي تفرض على الأشخاص الذين من منزلة أرفع تماثل دائما العقوبة التي تفرض على من هم أدنى منزلة. يرى إمانويل كانت أن تأثيرات العقوبة التي تفرض على ذوي الامتيازات الرفيعة ينبغي أن تماثل تأثيرات العقوبة التي تفرض على الناس العاديين (141 [332]). من وجهة نظره، فالعقوبة الخفيفة للغاية - أي كانت الأسباب التي تدعو إلى ذلك، وسواء كان ذلك لاعتبار منفعة مزعومة أكبر أو منزلة اجتماعية - تشكل ظلما خطيرا مثلها مثل العقوبة القاسية جدا (أو التي تقع على إنسان بريء).

كان إمانويل كانت يؤجل بعض آرائه النقدية التي تتسم بحدة أكبر، حيث يشن لاحقا هجوما على المعارضين لعقوبة الإعدام، ويشير إلى سيزار بيكاريا بالتحديد. كان بيكاريا، كما يقول إمانويل كانت، «متأثرا بمشاعر وجدانية عن الإنسانية المعذبة»، وقد انخرط في مناقشات ما هي إلا «مخاتلات فقهية بأسلوب سفسطائي» (143 [334 - 335]). لابد للمجرم أن يتحمل العقوبة لأنه «قد فكر بملء إرادته في ارتكاب عمل يعرض صاحبه للعقاب» (143

[335]). كان خطأ بيكاريا أنه قد أخفق في التمييز بين النومنية الإنسانية، الذات التي تتمتع بخصائص العقل المحض الذي يشرع قوانينه بما يتوافق مع مبدأ الحق الشامل للجميع من جهة، والظاهرة الإنسانية، أي الذات التي تتمتع بخصائص مادية، ومنها المحفزات والميول التي غالبا ما تقود إلى تجاوزات على القوانين التي تنظم حقوق الآخرين من جهة أخرى. إن عقوبة الإعدام هي العقوبة التي تحتمها إرادة الذات التي تتمتع بالعقل المجرد، بما يتوافق تماما مع عدالة الجزاء، على أي شخص تسول له نفسه ارتكاب الجريمة. في الوقت الذي يتردد فيه إمانويل كانت بين حين وآخر بشأن بعض التفاصيل، فهو لا يتردد أبدا في أن يعبر عن إيمانه الأكيد بأن المبدأ الذي ينبغي أن تستند إليه العقوبة هو مبدأ التبادل المتوازن.

5

عند مناقشة موضوع العقوبة، سبق لنا أن تطرقنا إلى مجال يعرفه إمانويل كانت بالحق العام. كان إمانويل كانت يؤكد أن العقوبة لا يمكن أن تفرض إلا من قبل هيئة عامة، وهي الدولة تحديدا، على الرغم من أن أغلب الخروقات التي تستدعي فرض العقوبة تظهر ضمن علاقات محدودة بين الأشخاص (وهي محور تركيز الحق الخاص). هنا، كما في مجالات أخرى من نظريته في العدالة، يستقل الحق الخاص برأيه من الناحية العملية عن الحق العام.

يعتقد إمانويل كانت، بعبارة أخرى، أنه ليس في الإمكان أن تتحقق العدالة في علاقات الناس بعضهم مع بعض ما لم يُتوصَّل إلى وضع مدني - أي الانضمام إلى الناس الآخرين ضمن كومنولث (أو دولة). لقد أكد إمانويل كانت أن البشر ينبغي أن يكون لديهم التزام مطلق بالانخراط ضمن ذلك الوضع المدني.

> ينبغي على الجميع الانضمام إلى اتحاد يكون هدفا بذاته، وهذا واجب مطلق وأساسي في جميع العلاقات الخارجية أيا كان شكلها بين البشر... ولا يمكن أن يتحقق ذلك الاتحاد إلا في ظل مجتمع يشكل دولة مدنية، أي بمعنى آخر كومنولث [18].

تكون للوضع المدني أهمية حاسمة قدر تعلق الأمر بالعدالة، حيث إن أي شخص يميل إلى أن يتجنب الانضمام إلى كومنولث ويبقى ضمن دولة «طبيعية» ما قبل سياسية يمكن بحق إجباره على الانضمام إلى الكومنولث.

تتمثل صيغة الجدل التي يصل من خلالها إمانويل كانت إلى هذا الاستنتاج في أنه فقط من خلال تشكيل إرادة جماعية (أو عامة) تدعمها سلطة كبرى قادرة على استخدام القسر والإكراه يمكن للناس أن يضمنوا احترام الآخرين لحقوقهم. قبل تشكل مثل هذه السلطة، فكل إنسان يمتلك الحق في أن يفعل ما يبدو صحيحا بالنسبة إليه. لكن، في هذا الوضع ما قبل السياسي، يكون كل إنسان عرضة لأن تتقيد إرادته بفعل الإرادة غير المنضبطة للآخرين. إذن، فإن الأمر الأول الذي يجب على أي مجموعة من الناس أن تقوم به هو الانضمام إلى غيرها من المجاميع لتشكيل دولة ذات سلطة تؤهلها لحماية حقوق مواطنيها. إن النوع الوحيد من المجتمع الذي تسود فيه العدالة وفي الإمكان أن يتحقق هو الدولة التي تطبق العدالة.

يؤكد إمانويل كانت أيضا أن مقاومة أي نوع من السلطة التشريعية في الدولة، في أي ظرف، تتعارض بالتأكيد مع العدالة (130 - 131 [319 - 320])[19]. مما يحقق العدالة أن يدين الناس الذين يخضعون لنظام الدولة بالطاعة المطلقة لمن يحكمها. تتمثل وجهة نظره الفكرية في أنه لن تكون هناك عدالة من دون دولة، وأي عمل من أعمال التمرد، والعصيان، أو المقاومة ضد الدولة تشكل تهديدا لكيانها ذاته، ومن هنا فذلك تهديد للعدالة. حين كان إمانويل كانت يكتب في فترة لم تكن فيها الاضطرابات التي أطلقت عنانها الثورة الفرنسية قد انتهت بعد، لا يبدو أنه كان يتأمل في احتمال أن يتشكل نظام سياسي بطريقة ربما استطاع من خلالها أن يستمد قوته من شكل من أشكال مناهضة الحقوق والسياسات العامة بدلا من أن تكون تلك الحقوق والسياسات في الواقع مصدر تهديد له.

تبدو هذه الادعاءات في مجال الحق العام - أن باستطاعة الناس الانضمام إلى دولة مدنية، ومن العدل إجبارهم إذا ترددوا في ذلك، وأن يدين الناس الذين يخضعون لنظام الدولة بالولاء والطاعة المطلقة لحاكمها - مثيرة للاستغراب في فلسفة سياسية تقوم على أفكار في الحرية والقيمة المطلقة لكل إنسان. هنا كما في أي موضع آخر، من المهم أن يأخذ المرء في الاعتبار التصور المميز الذي لدى إمانويل كانت عن الحرية كعدم خضوع لأي قوانين غير القوانين التي يضعها الفرد لنفسه، سواء وحده أو جنبا إلى

جنب مع الآخرين. ليست الحرية «رخصة لأن يفعل الإنسان ما يشاء مادام ذلك لا يعني ظلم الآخرين»[20]. على الرغم من أن إمانويل كانت يؤمن بقوة بأن الإنسان يمتلك قيمة مطلقة وفقا لمقاييس متكافئة مع ما يتمتع به كل الناس، غير أن تصوره عن الحرية له صفة اجتماعية أكثر مما كان كثير من قراء أعماله قد فهموه.

يطلب منا إمانويل كانت أن نفكر في الوضع المدني أو الدولة المدنية على أنها نتاج «عقد أصلي» اتُّفِق عليه من قبل الأفراد الذين يصبحون مواطني تلك الدولة. بالنسبة إليه، فهذا العقد «فكرة يحتمها العقل» وهو ليس حقيقة تجريبية أو تاريخية - تماما مثلما يحتم العقل فكرة النومنية الإنسانية أيضا - لكن هذه الفكرة، من وجهة نظره، قابلة للتطبيق إلى حد بعيد[21]. تظهر كتاباته عن الحق العام أنه، في الوقت الذي يركز فيه جانب كبير من الوضع المدني على حماية حقوق الأفراد في علاقاتهم بعضهم مع بعض، فإن شروط الاتفاق التي يتأسس عليها ذلك الوضع هي أكثر اتساعا مما يبدو أن هذه المعادلة تعبر عنه.

يعارض إمانويل كانت بشدة مفهوم الدولة الأبوية، وهي الدولة التي تتعامل مع الناس الخاضعين لها كما لو كانوا أطفالا عاجزين عن إدراك ما هو مفيد وما هو ضار[22]. إن نوع الدولة هذا، مهما كانت نواياها الحسنة، برأيه «أعظم استبداد يمكن للمرء أن يتصوره»[23]، لأنها تنكر على مواطنيها حقوقهم كبشر في السعي إلى السعادة بأي طرق يرون أنها مناسبة، ما داموا بذلك لا يتعدون على حرية الآخرين في أن يفعلوا الشيء نفسه. ويبدو أيضا أنه يعارض إعادة توزيع الثروة بهدف تحقيق المساواة في الممتلكات، لأنه يرى أن التعامل بمساواة مع كل الناس من منظور قوانين الدولة لا يتعارض مطلقا مع وجود تفاوت شاسع في الممتلكات[24]. هذه الملاحظات كانت قد قادت بعض القراء للاستنتاج أن إمانويل كانت يؤيد مفهوم دولة معتدلة، أي الدولة التي يتعين عليها أن تفعل أشياء أكثر من مجرد تأمين الدفاع لعموم مواطنيها وحماية الحقوق الشخصية، وحقوق الملكية، والتعاقدات.

في الواقع كان إمانويل كانت يؤيد مفهوم دولة قوية البنيان أكثر بكثير من تأييده للدولة المعتدلة. وهو يستند في ذلك إلى فكرة العقد الأصلي التي هي أساس نظريته في الحق العام. في الوقت الذي ربما لا يكون فيه من العدل أن تعيد الدولة توزيع الثروة بين مواطنيها بهدف المساواة في ممتلكاتهم، لكن من المسموح للدولة، بل مطلوب منها، لأغراض العدالة، أن تعيد توزيع الثروة كلما كان ذلك ضروريا من أجل تلبية احتياجات الناس (136 [326]). يبدو إمانويل كانت واضحا في قوله إن الدولة تستطيع أن تتخذ إجراءات تبررها العدالة في تنفيذ واجباتها إزاء أفراد المجتمع الذين يعجزون عن إعالة أنفسهم بتحويل جزء من ممتلكات الأثرياء إلى الفقراء. وهو يؤمن أيضا أنه ينبغي على الدولة، من أجل العدالة، أن تقوم بعملية تحويل الثروة هذه وذلك باتباع نظام ضرائب يطبق بالإكراه، ويستبعد بكل وضوح أي احتمال لأن تلبى احتياجات الفقراء، رغبة في تطبيق العدالة، من خلال برنامج تبرعات أو مساهمات طوعية. بغض النظر عن تأييده لقيام دولة معتدلة، يرى إمانويل كانت أن الدولة العادلة وحدها هي التي تضمن تلبية احتياجات جميع أفرادها، بما في ذلك الأشخاص الذين يعجزون عن إعالة أنفسهم، من خلال إجراءات قسرية تحتم على الأغنياء المساهمة في نصيب من ممتلكاتهم لسد احتياجات الآخرين.

يبدو أن المسار الذي يسلكه إمانويل كانت في التفكير مباشر جدا. إن الأغنياء يدينون حتى بوجودهم، ومن باب أولى فهم يدينون بثرواتهم للدولة، بمعنى أنهم من دون وجود الدولة يعجزون عن العيش، فما بالك بتحقيق الازدهار المادي! لهذا فالأغنياء مجبرون، مقابل حصولهم على هذه المنافع، على أن يساهموا كلما اقتضت الضرورة في رفاه المواطنين الذين يتشاركون معهم في العيش (136 [326]). ويستند التزامهم بالمساعدة في إعانة الفقراء إلى مبدأ التعامل بالمثل.

إن الاستنتاج الذي توصل إليه إمانويل كانت موجود ضمنا في فكرة العقد الأصلي. إذا كان مغزى نظريته في الحق الخاص أن تكون العلاقات العادلة بين الأشخاص هي علاقات تبادل متوازن يستمد مرجعيته أساسا

من النومنية الإنسانية، فإن موضوع نظريته في الحق العام هو أن فكرة العقد الأصلي - وهو اتفاق افتراضي تكون فيه للأفراد في الدولة التزامات تجاه غيرهم من المواطنين مقابل ضمان حماية حقوقهم وتحقيق احتياجاتهم الخاصة - تشكل المبدأ الذي تستند إليه جميع الحقوق العامة، وهي الاختبار الذي يقرر ما إذا كانت القوانين والسياسات العامة عادلة أو غير عادلة.

كما يرى إمانويل كانت، فإن فكرة العقد الأصلي هي الوسيلة التي تقرر ما إذا كانت القوانين والسياسات عادلة أو غير عادلة، تماما مثلما اعتبر الحتمية المطلقة اختبارا يتم من خلاله التأكد من أن قواعد سلوك الأفراد وتصرفاتهم المحددة تعتبر صحيحة أو لا. إذا ما وجد قانون ليس في الإمكان أن يتفق عليه جميع الناس ضمن عقد أصلي، فهو قانون غير عادل [25]. من ناحية أخرى، إذا ما وجد قانون يحظى بمثل ذلك الاتفاق - وهو اتفاق ربما يشارك فيه كل الناس - فهو على الأقل قانون عادل جدلا (يعتقد إمانويل كانت أن من واجب الناس أن يعتبروا مثل هذا القانون عادلا حتى إذا لم يتفقوا جميعا عليه). إن مجموعة القوانين التي تحرم بعض مواطني الدولة من الوسائل الضرورية لتلبية احتياجاتهم هي قوانين لم يوافق عليها بعض الناس على الأقل ضمن العقد الأصلي. لهذا لن تكون هذه القوانين عادلة. بصورة أكثر عمومية، أي قانون أو سياسة لم يحصل أن تحظى بموافقة جميع الناس ضمن عقد أصلي هي غير عادلة. لم يكن إمانويل كانت يعتقد أن مقاومة حاكم الدولة تعتبر عادلة على الإطلاق، حتى إذا كان هدف تلك المقاومة رفض ومعارضة قوانين ظالمة، لكنه كان يرى بالفعل أن القوانين أحيانا تكون ظالمة وأن فكرة العقد الأصلي تشكل اختبارا فكريا صارما لتحديد ما إذا كانت تلك القوانين عادلة أو لا.

6

مقارنة بالكُتاب الذين اهتموا بمذهب المنفعة، فقد وضع إمانويل كانت مفهوم التعامل بالمثل في صميم نظريته في العدالة. في مجال الحق الخاص، الذي يشمل علاقات محددة بين الناس، كان إمانويل كانت يؤيد مفهوم التبادل المتوازن بين الأشخاص المتساوين، ومادام يعتبر كل الناس، الذين

ينظر إليهم كنومنية إنسانية، متساوين، فهو يرى أن التبادل المتوازن هو أساس العلاقات العادلة بين أشخاص منفردين. أما في مجال الحق العام فإن وجهة نظر إمانويل كانت أكثر تعقيدا من أن توضع ضمن إطار محدد. من الواضح أن مفهوم التعامل بالمثل يؤدي دورا كبيرا هنا أيضا، بمعنى أن كل الذين يستفيدون من مكاسب الوضع المدني عليهم في المقابل أن يتحملوا التزامات تجاه غيرهم من المواطنين، وذلك يفرض عليهم، في بعض الظروف، أن يتخلوا عن جزء من ثرواتهم من أجل تلبية احتياجات الآخرين. بيد أنه من الصعب أن نحدد بدقة شكل التعامل بالمثل الذي يعبر عنه إمانويل هنا. لا يبدو أن مفهوم التبادل المتوازن بمعناه المحدد بدقة وارد هنا.

لقد فتح إمانويل كانت مجالا واسعا جديدا للتفكير في العدالة. في الوقت الذي كان فيه آدم سميث ينظر إلى المجتمع ككيان شامل، له خصائص مميزة ونتاجات تتماشى على النحو الأمثل مع المجتمع ككل وليس مع أجزائه بشكل انفرادي (هذه هي النقطة التي انطلق منها في تصوره عن تقسيم العمل وما يترتب على ذلك)، فهو لم يخرج بتصور واضح عن العدالة اعتمادا على هذه الرؤية. أما إمانويل كانت فقد فعل هذا بالضبط. من خلال تفعيل الرأي الذي كان شائعا في السابق بشأن العقد الأصلي وتحويله إلى اختبار منهجي لتشريع الكومنولث، فقد اقتحم إمانويل كانت عالما جديدا، وربما لم يكن في ذلك أقل شأنا من كريستوفر كولومبس في رحلته الأولى لاستكشاف الأمريكتين. على الرغم من أن عبارة «عدالة اجتماعية» لم تكن قد ابتكرت بعد، فإن إمانويل كانت تطرق إلى سمات ظلت تعتبر من أساسيات مفهوم العدالة الاجتماعية طوال القرنين الماضيين[26].

لقد أورث إمانويل كانت للأجيال اللاحقة رؤية عن المجتمع الذي تسود فيه العدالة تميزت بأنها مناقضة في مدى الوعي للرؤية التي دافع عنها مفكرو مذهب المنفعة. لقد فتح هذا الفيلسوف نافذة تطل على آفاق تلك الرؤية في هذا المقطع المقتبس من كتاب (ميتافيزيقيا الأخلاق):

> لا ينبغي لنا الاعتقاد أن الرفاهة التي تحققها الدولة تعني «رفاهة مواطنيها وسعادتهم»، لأن السعادة ربما تتحقق

لهم بسهولة أكبر وعلى النحو الذي يرغبون فيه في حالة مستمدة من نواميس الطبيعة (مثلما يؤكد روسو) أو حتى تحت ظل حكومة استبدادية. نحن نفهم أن رفاهة الدولة تعني ذلك الوضع الذي يتوافق فيه دستور الدولة تماما مع مبادئ الحق، إنه الوضع الذي يحتم العقل علينا، من خلال حتمية مطلقة، أن نكافح من أجله (129 [318]).

إن المجتمع الذي تسود فيه العدالة، في رأي إمانويل كانت، هو الذي يكون هدفه ونزعته بالأساس الحرص على علاقات اجتماعية تقوم على الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين مواطنين أحرار ومتساوين، وليس المجتمع الذي يسعى إلى الرفاهة بمعناها المادي. ومع ذلك لم يكن تصور إمانويل كانت لهذا المجتمع خاليا من المثالب أو الأخطاء إذا توخينا الدقة. حين ينظر إمانويل كانت إلى البشر من منظار مجرد تماما، على أنهم نومنية إنسانية، فهو يقلل بالضرورة أهمية المجال الذي تكون فيه نوعية العلاقات بين الأشخاص رهينة لظروفهم النسبية. علاوة على ذلك، تستمد تصوراته بشأن الحق الخاص جذورها من تبادل متوازن تماما في حالة من التناقض بعض الشيء مع تصوره عن الحق العام، الذي يستند إلى فكرة عقد أصلي لا يمكن أن يخضع لشروط التبادل المتوازن. غير أن إمانويل كانت قد فتح السبيل التي تؤدي إلى ميدان العدالة الاجتماعية، إن لم يكن قد تطرق فعلا إلى مفرداتها، وقد فعل كل هذا برؤية تجاوزت الصراعات الطبقية التي كان من المقدر لها أن تحول ذلك الميدان إلى ساحة معارك طاحنة طوال القرن التاسع عشر وما بعده.



7

فكرة العدالة الاجتماعية

«من المشكلات البارزة التي تواجه معيار المساواة أن توزيع الناتج الاجتماعي بنسب متساوية على أفراد المجتمع (بعد تلبية احتياجاتهم الضرورية) يتطلب قدرا كبيرا من نكران الذات من جانب الأفراد الذين أسهموا أكثر من غيرهم في ذلك الناتج»

المؤلف

1

خلال القرن التاسع عشر اكتشف خليط من المفكرين، ممن كانت لهم إنجازاتهم الهائلة في تأثيرها والذين كانوا يتبعون منهجا نقديا انتقائيا (Eclectic)(*)، ميدانا جديدا من شأنه أن يؤهلهم للقيام بمسح شامل للبيئة الاجتماعية للعدالة. انطلاقا من الذرى التي تبوأها كتّاب سابقون مثل آدم سميث، وبينثام، وإمانويل كانت، شق هؤلاء المفكرون طريقهم حثيثا إلى مرتفعات أكثر طموحا. لقد نظروا إلى فكرة استخدام معايير نموذجية لقياس مدى تطبيق العدالة

(*) الانتقائي: من لا يتبع نظاما واحدا في الفلسفة أو غيرها من مجالات الفكر، بل يختار كل ما يعتبره الأفضل في مختلف الأنظمة [المترجم].

علـى أنها الأســاس الرصين للتوصل إلى تقييم شـامل لأوضاع المؤسســات الاجتماعيـة إجمالا، حيث ركزوا على الطريقة التي تتوزع بها المنافع والأعباء علـى أفراد المجتمع، وربما اســتندوا إلى تلك الطريقــة أيضا في حجاجهم الذي كان يدور بشأن إمكان حصول عملية تحوّل جذري ينبغي أن يخضع لها المجتمع. وبالتالي فقد أســفرت الصياغات الفكرية التي ابتكرتها مخيلاتهم عن تأثيرات هائلة، وســاعدهم كل ذلك، من خلال هذا الموقع المميّز الجديد الذي احتلوه، على إعادة فهم البيئة التي كانوا منهمكين في مراقبتها تحديدا.

يبدو أن من المناســب الاعتراف بأن كثيرا من المفكرين قبل القرن التاسع عشر كانوا ينظرون إلى مجتمعاتهم نظرة وهمية حالمة. في «الجمهورية»، وهو أول عمل واســع الأفق يكتب في مجال النظرية السياســية، كان أفلاطون قد رسم صورة موسّــعة المضامين لدولة مدينية، إذا ما حصل أن تحقق وجودها بالفعل، كانت ســتقلب رأســا على عقب بعض الافتراضات الأساسية للناس الذين عاش معهم في الوطن نفسه، إضافة إلى تغيير كثير من الممارسات التي اعتــاد عليها مواطنوه الأثينيون في حياتهم. غير أن أفلاطون لم يتوقع، وربما لم يكن ينوي، أن يرى ذلك النوع من الدولة المدينية التي وصفها يتجسد على أرض الواقــع[1]. كذلك يصور تومــاس مور في «يوتوبيا»، الذي أُلِّف في أوائل القرن الســادس عشر، مجتمعا «شيوعيا» مثاليا افتراضيا يعيش على جزيرة كبيرة لا يُعرف مكانها بالضبط. يبدو أن توماس مور، في واقع الأمر، لم يقصد أن يجري التعامل مع تلك الصورة كمخطط أولي لعملية تحول شاملة ينبغي أن تحصل ضمن المجتمع، وربما كان ســيبتهج أو يرفض (أو يُحس بالأمرين معا) لــو أن ذلك قد حدث [2]. وحين كتب توماس هوبز أعماله في القرن الســابع عشــر اقترح تغيرات جذرية على الطريقة التي كان يفكر بها معاصروه بشأن الأنظمــة السياســية؛ ولكن اقتراحاته، على الرغم من أنهــا بعيدة المدى، قد اقتصرت كلها تقريبا على المجال السياسـي، ولو حصل أن جرى اتباعها لما كان تأثيرها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية مؤكدا. أما آدم سميث فقد اقترح بدوره تغيّرات جوهرية على ســياقات وضوابط الأمور الاقتصادية، ومن شأن تلــك التغيرات طبعا أن تؤثر كثيرا في العلاقات الاجتماعية، ولكنه لم يقصد أن يقلب مؤسســات المجتمع الذي كان يعيش بين ظهرانيه أو أي مجتمع آخر

رأســا على عقب. من بين الكُتاب الذين تطرقنا إليهم حتى الآن، يحتل بينثام موقعا قريبا جــدا من إدراك الطموحات العظيمة التــي رأينا صداها يتردد لدى كثير من مفكري القرن التاســع عشـر. ولكن، في الوقت الذي ادعى فيه بينثام أنه قد ابتكر منهجا جديدا للتفكير في المؤسسات والممارسات، وأنه كما يقــال مفكر إصلاحي جاد وملتزم، فهو في واقع الأمر كان مؤيدا لإصلاحات مجتــزأة فقط، وإن كانت جوهريــة في تأثيراتها. علــى الرغم من أن هناك اتجاهــا فكريا يجمع عددا من المفكرين، ابتــداء من هوبز حتى بينثام، الذين كانوا ينظرون إلى العالم الاجتماعي على أنه نتاج للأعراف البشرية التي في الإمكان أن تخضع للإصلاح على ضوء إرادة وتصميم البشــر، فإن أحدا من هؤلاء المفكرين لم يســتوعب فكرة استخدام معايير نموذجية للعدالة كأساس لتقييم شامل للمؤسسات الاجتماعية إجمالا، ولم يتخيل أي واحد منهم شكل عملية التحول الجذرية الشــاملة التــي كانت قد أصبحت من الأمور البديهية تقريبا في خيال المفكرين السياسيين والاجتماعيين في القرن التاسع عشر.

لقد ظهرت أنماط جديدة من التفكير في العدالة في القرن التاسع عشر ويعود ذلك إلى تغير التصورات السائدة عن بيئة العالم الاجتماعي، والتأثير الذي تســتطيع المؤسسة البشرية أن تمارســه في تغيير ذلك العالم. كان كل من هوبز، وهيوم، وكثير من المفكرين الآخرين قد صوّروا تلك البيئة مســبقا على أنها نتاج للأفعال والممارسات البشرية لا كتضاريس تشكلها حصريا يد الطبيعة. في أوائل القرن التاسع عشر، اكتسبت هذه الصورة حيوية وأهمية أكثر من قبل. لقد أيد مفكرون كثيرون وجهة النظر التي مفادها أن السمات الأساســية للبيئة الاجتماعية - ومنها التنظيمات الاجتماعية والمؤسســاتية التي جعلت نســبة كبيرة من السكان يعيشون حياة غير آمنة وبائسة إلى حد كبيــر، ممــا كان يؤدي في كثير من الأحيان إلى موت الناس في ســن مبكرة - هي نتاج تصرفات، وأعراف، ومؤسســات في الإمكان إخضاعها للإصلاح أو تغييرها وحتى أن تلغى بجهود بشــرية إذا تطلب الأمر. صار يبدو للعيان (على الأقل لبعض المراقبين) بشــكل غير مسبوق أن في الإمكان، وربما لأول مرة في التاريخ، إعادة إنتاج سياســة ومجتمع جديدين انطلاقا من الجذور. ومن بين العوامل التي ســاعدت وشــجعت على هــذا التغيير في التصورات

ذلـــك التيار المتدفق من دون توقف من الابتكارات التكنولوجية التي أدت إلى تبديل الملامح الأساسية للحياة الاقتصادية والاجتماعية في بريطانيا وأوروبا منذ أوائل القرن الثامن عشـــر وحتى أوائل القرن التاســـع عشر. كان ابتكار أجهزة القياس الدقيقة لتحديد الوقت، والتحســـينات الجذرية اللاحقة التي أدخلت على أجهزة الملاحة (التي تمخضت عن نتائج بارزة في ميدان التجارة عبر القـــارات)، واختراع المحرك البخاري، والنـــول الآلي من بين التطورات الكثيرة التي ســـاعدت على زيادة الإنتاجية وإعادة تشكيل الحياة الاقتصادية والاجتماعية لأغلب الناس العاديين في ذلك الوقت. لقد بدا أن الاكتشـــافات العلمية، التي بدأت تتدفق منذ القرن السابع عشر واتخذت من قوانين نيوتن فـــي الميكانيكا منطلقا لها، قد وضعت الأســـس الرصينة التي تتيح للبشـــر تســـخير قوى الطبيعة والتحكـــم فيها، تماما مثلما كان قد توقع فرنســـيس بيكون [3]. وأعقب ذلك، من دون صعوبات بالغة، التفكير في أنه، إذا كان في الإمكان تحفيز قوى الطبيعة بالشـــكل الذي يجعلهـــا تلبي طلباتنا، فلماذا لا ينبغي أن يخضع المجتمع البشـــري، الذي نحن من يخلق صورته النهائية على كل حال، للأسلوب ذاته من التغيير؟

ولكـــن كان هناك عامل آخـــر، وربما يعتبر العامل الحاســـم أكثر مما سواه، في التأثير في الافتراضات والطموحات التي ما فتئت تراود البشر في التحول الاجتماعي، وهو الثورة الفرنســـية التي بدأت في سنة 1789 ومارســـت دورها طوال عقد مـــن الزمن منذ العـــام 1790. على العكس مـــن الثـــورة الأمريكية التي حدثت قبـــل ذلك بعقد تقريبـــا، كان كثير من المناصرين البارزين للثورة الفرنســـية، علاوة على المعارضين لها، ينظرون إليها على أنها انقطاع جذري عن أي أواصر تربط الناس بالماضي، أو أنها واقعة محملة بقوى إيحائية تســـعى إلى إعادة تأســـيس الحكومة والمجتمع في فرنســـا اعتمادا على مبادئ جديدة بالكامل. كان للثورة تأثير هائل في الخيـــال السياســـي والاجتماعي لعدد لا يُحصى مـــن المراقبين، وإن كانت النتائج العملية التي أســـفرت عنها، مثلما افترض ألكسيس دو توكفيل بعد جيلـــين أو ثلاثة أجيال من ذلك، أقل دراماتيكية مما بدت عليه آنذاك [4].

لو كانت الثورة العلمية والتكنولوجية التي حدثت في القرنين الســـابع عشر

والثامن عشر قد أرست الأرضية الفكرية المواتية لإدراك جديد لإمكانات حدوث تحول اجتماعي فإن الثورة الفرنسية هي التي أكملت التحول باتجاه أنماط جديدة من الوعي.

حين كان هنري دو سان سيمون يكتب في سنة 1814، بالتعاون مع سكرتيره أوغسطين ثيري، يبدو أنه كان يعبّر عن عواطفه الجياشة التي دفعته إلى تقديم مقترح فيه نوع من التنبؤ بشأن إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي على أسس جديدة:

> ها قد انقلب النظام الاجتماعي رأسا على عقب لأنه لم يعد ينسجم مع ذلك المستوى من التنوير الذي حصل؛ الأمر صار يعود إليك أيها الإنسان لأن تخلق نظاما أفضل. لقد حصل ذوبان في هيكل السياسة؛ وصار الأمر يعود إليك أيضا في إعادة تشكيله [5].

توحي مثل هذه العبارات: «انقلب رأسا على عقب» و«ذوبان» و«إعادة تشكيل» التي اختارها سان سيمون وثيري للتعبير عن آرائهما بأن ذلك التحول الاجتماعي الدراماتيكي لم يكن ممكنا فقط، بل أضحى حتميا بسبب انهيار دعائم النظام القديم.

كان يشارك سان سيمون في الوعي باحتمالات التحول الجذري كثير من الأشخاص الذين ينتمون إلى جيله والأجيال اللاحقة، وقد توسع نطاق ذلك الوعي وصولا إلى القرن العشرين. لكن الكاتب الذي شكلت أعماله النموذج الأمثل لهذا الوعي هو كارل ماركس. لقد كتب ماركس أعماله في منتصف القرن، وقال إن التاريخ البشري حتى ذلك الحين كان يكتب من دون وعي من البشر للنتائج الكبرى التي تتمخض عن الممارسات البشرية التي تحصل بشكل منهجي منتظم. ونتيجة لهذا، كانت الأنماط الأساسية للتعاون بين البشر على مدى التاريخ عبارة عن سلسلة متوالية لا يخطط البشر لها بوعي مطلقا. (كان ماركس مهتما بصورة خاصة بالأسلوب الذي ينظم النشاطات الإنتاجية وقدرات المجتمعات، لأنه يعتقد أن الخصائص الأساسية لكل المؤسسات المهمة الأخرى تنبثق من ذلك التنظيم). وقد اعتقد ماركس أيضا أن البشرية في عصره قد وصلت

إلى ذروة تحول جوهري في مسـار التاريخ. لقد بدأ يتضح أن هناك حركة اسـتيعاب واضحة، ودقيقة، وشـاملة للقوى التي تحرّك التاريخ البشري. وعندما يتوسـع نطاق ذلك الاسـتيعاب المسـتنير للقوى المؤثرة في حركة التاريـخ بين العامة من الناس (البروليتاريا)، يصبح في إمكان البشـر أن يمسـكوا بزمام مصائرهم ويرسموا بأنفسهم صورة للمستقبل بما يتوافق مع إرادتهم الجماعية. عندها يسلك التاريخ اتجاها جديدا، ويُوجَّه، للمرة الأولى، عن وعي وقصد مسبق من خلال الإرادة الجماعية للبشر.

حين وضع كارل ماركس إطارا محددا لتصوّره عن المفترق التاريخي الفريد الذي اعتقد أنه يقف عنده، فهو بالتأكيد كان قد اسـتمد كثيرا من أفكار آدم سميث وكُتاب لاحقين في الاقتصاد السياسي. كان سميث، كما نتذكر، يقول إن تقسـيم العمل، الذي هو من الخصائص المميزة للمجتمعات التجارية الحديثة والمصدر الأسـاسـي للقدرات الإنتاجية الكبرى لتلك المجتمعات، يتجسد فعلا على أرض الواقع على الرغم من حقيقة أن ما من إنسان قد خطط له مسبقا. إن هـذا المصدر العظيم من مصـادر الثروة الاجتماعية هو نتاج غير مقصود لتعاملات ونشـاطات إنتاجية لا حصر لها كان البشر يمارسونها عبر العصور والأجيـال المتعاقبة لتحقيق أهدافهم المحدودة نسـبيا، مع الافتقار إلى نظرة مستقبلية عن زيادة إنتاجية مجتمعهم أو ثرواته. لقد عمل سميث ومن جاءوا بعده على صياغة وجهات نظر أو «قوانين» ذات صفة عمومية يمكن أن تنطبق على هذه النشـاطات ونتائجها الإجمالية بالطريقة نفسـها التي تنطبق فيها قوانين نيوتن على حركات الأجسام السماوية والأرضية.

لقد تقبل ماركس أفكارا أساسـية كثيرة تعود إلى آدم سـميث وغيره من المفكرين الكلاسـيكيين في ميدان الاقتصاد السياسي. ولكن الشيء الذي لم يتقبله هو افتراض أن تسفر تلك الأفكار عن قوانين لا مفر منها (أو «حديدية») من شـأنها أن تحدد السياق المستقبلي لحركة التاريخ إضافة إلى تأثيرها في انعكاسـات ماضية. وفـق رأي ماركس، فإن الماضي قد تحدد مسـبقا بفعل قوانـين حديدية لأن التاريخ الماضي تشـكل من قبل البشـر الذين لم يكونوا واعين للنتائج الكبرى والحاسمة لنشاطاتهم. أما المستقبل الذي يخلقه البشر الذين يتمتعون بهذا الوعي فسوف يكون مختلفا حتما.

تمتاز اللغة التي يكشف بها ماركس عن استيعابه لاحتمالات التحول الجذري بأنها مذهلة حقا. يعطي ماركس للعمل الذي يُعد ذروة إنجازاته، وهو «رأس المال»، عنوانا ثانويا: «نقد للاقتصاد السياسي». وفي مقدمة الطبعة الأولى من ذلك العمل العام 1867، يكتب ماركس عن: «إيمان صلب بنتائج حتمية»، و«القانون الاقتصادي الذي يؤثر في حركة المجتمع الحديث»[6]. باختصار، يؤيد ماركس بحماس شديد القول، الذي يرجعه إلى ريكاردو، ومالتوس، وكثير من المفكرين الآخرين الذين ينتمون إلى المدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد السياسي إضافة إلى آدم سميث، بأن اقتصاديات عصره والعصور المبكرة كانت خاضعة لقوانين تحدد اتجاهها ومصيرها من دون أي اعتبار للطموحات أو الإرادة البشرية. ولكن هذا القول لم يعد يشمل، من وجهة نظره، إلا عصرا يعتقد أنه أوشك على بلوغ نهايته. في عمل سابق، وهو «الأيديولوجية الألمانية» (1845-1846)، الذي كتبه ماركس بالتعاون مع فريدريك أنغلز ولكنه مُنع من النشر، كان المؤلفان قد ميزا بشكل صارم بين عصرين للوجود البشري. في العصر الأول، «بقي الإنسان يعيش في مجتمع طبيعي»، حيث كانت هناك «هوة شاسعة بين الهموم الخاصة والهموم العامة». لم يكن النشاط البشري في هذه الحقبة من التاريخ «اختياريا حرا، بل كان من الطبيعي أن ينقسم على نفسه»، حيث صارت «أفعال الإنسان قدرة غريبة مفروضة عليه ومعارضة لإرادته»[7]، أما القدرة الجماعية الموحدة لدى البشر فقد أصبحت:

> قدرة غريبة مسلطة عليهم من الخارج، إنها قدرة نابعة من مصدر وجودهم والهدف الذي يسعون إليه وهم يجهلون كل شيء عنها، ويعجزون تماما عن التحكم في تلك القدرة التي تسلك اتجاها معاكسا وتمر بسلسلة غريبة من الفترات والمراحل بمعزل عن إرادة ومساعي الإنسان...[8].

حين يشير ماركس وأنغلز إلى النشاط البشري الذي ينقسم بشكل طبيعي وغير اختياري فذلك يبدو تلميحا إلى مفهوم آدم سميث عن تقسيم العمل الذي يتجسد فعلا ويبقى ضروريا لتناسق نشاطات البشر من دون أن يكون مخططا له، أو مقصودا، أو متوقعا سلفا من أي فرد من البشر. إنهما يستنتجان ما يلي:

> إن هذا الترسيخ للنشاط الاجتماعي؛ هذا الاندماج للنشاط الذي يشمل ما ننتجه بأنفسنا حتى تصبح له قدرة موضوعية مهيمنة علينا، ثم تتطور تلك القدرة وتخرج عن سيطرتنا، وتحبط كل توقعاتنا، وتخيب كل حساباتنا، هو أحد العوامل الرئيسية في سياق التطور التاريخي حتى الآن [9].

تشير عبارة «تصحيح مسار النشاط الاجتماعي» التي يصف بها ماركس وأنغلز هنا مرحلة من مراحل التاريخ كانت (كما يعتقدان) على وشك أن تتلاشى، إلى الظواهر ذاتها التي تخضع لـ «نواميس الطبيعة» وتخضع أيضا لـ «القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث» كما جاءت في «رأس المال» وفي كتابات مفكري الاقتصاد السياسي السابقين.

إزاء هذه المرحلة من الوجود البشري، يذكر ماركس وأنغلز مرحلة أخرى، ينقسم فيها النشاط البشري بشكل اختياري، وليس «طبيعي»، وفيها يتحكم البشر في أفعالهم بدلا أن يكونوا خاضعين لهيمنة تلك الأفعال. عندها يصبح تقسيم واتجاه العمل خاضعين لإرادة بشرية موحدة. لن تبقى المصالح الخاصة للأفراد منفصلة عن المصالح العامة. باختصار، يكون البشر قادرين على نحو جماعي على أن يتولوا زمام السيطرة على حياتهم الاجتماعية ككل وأن يقرروا، بإرادتهم الموحدة، الاتجاه الذي يسلكه التاريخ.

على الرغم من الإيمان الذي فيه شيء من التطرف لدى ماركس وأنغلز بالقدرة الكامنة لدى البشر على إعادة تشكيل مجتمعاتهم، فإنهما لم يكونا الوحيدين في نظرتهما الواسعة الآفاق بأن البشرية، أو على الأقل المجتمع الأوروبي، قد وصلت إلى ذروة التحرر من خضوعها لعلاقات طبيعية مزعومة، حيث كان يشاركهما فيها مفكرون ينتمون إلى طيف متنوع من الأيديولوجيات. كان جون ستيوارت مل، على سبيل المثال، كثيرا ما ينتقد النزعة لاعتبار العلاقات الاجتماعية مسألة طبيعية، وقد توسع في حملته التي شنها ضد هذه النزعة وصولا إلى ميادين لم يتطرق إليها أغلب معاصريه من المفكرين الشيوعيين والاشتراكيين، ومن ذلك هجومه العنيف ضد استعباد النساء [10]. بطبيعة الحال، فقد تبنى كثير من المفكرين في القرن التاسع عشر افتراضات أكثر اعتدالا عن إمكانات الإصلاح مقارنة

بماركس أو جون ستيوارت مل، أما المفكرون المحافظون، ابتداء من إدموند بـــروك فصاعدا، فقد ظلـــوا يدافعون عن وهم الطبيعية باعتبارها ســـمة فريدة لنظرة البشـــر إلى عالمهم الاجتماعـــي. كان موقف هؤلاء المفكرين بعيـــدا جدا عن موقـــف ماركس، ويتعارض جملة وتفصيـــلا مع آراء جون ســـتيوارت مل. لكن مؤرخي، مفســـري الثورة العلمية، والثورة الصناعية، والثورة الفرنســـية كانوا قد فتحوا مسبقا بوابات الطوفان التي سرعان ما رافقتها طريقة جديدة للتفكير في العالم الاجتماعي، ولم يكن في وسع أي إنســـان أن يتجاهلها إذا كان راغبا في أن يمارس دورا مهما في الحوارات الدائرة بشأن طرق التفكير في العدالة في أوساط الكتاب والمفكرين خلال القرن التاسع عشر. لقد كان لذلك الطوفان المتدفق حتما أن ينقش صورة للعدالة ذات ملامح جديدة.

لقد قدم هنري ســـجويك، وهو رائد الاتجـــاه المنفعي في الجيل الذي أعقب جيل جون ستيوارت مل، الخطاب الأكثر وضوحا بشأن القضية التي أســـفر عنها منهج التفكير الجديد. إذا كان البشـــر قادرين، على الأقل من حيث المبدأ، على إعادة ترتيب أوضاع مؤسســـاتهم السياسية والاجتماعية (والاقتصاديـــة) وإصلاحهـــا من الجـــذور، فلا معنى للرجـــوع إلى أنماط «طبيعية» من الحياة البشـــرية، مثلما رأى مفكرون لديهم توجهات متشعبة مثل هيوم وإمانويل كانت في القرن الثامن عشر، وذلك لغرض الإجابة عن الأســـئلة الكبرى التي تتعلق بالعدالة. بعد مناقشة مختصرة للرأي القائل بتأثير العامل الطبيعي في علاقات العدالة ضمن كتابه «مناهج الأخلاق»، طرح ســـجويك السؤال التالي: «هل هناك أي مبادئ واضحة ربما تتيح لنا أن نستنبط طريقة نموذجية لتوزيع الحقوق والامتيازات، والأعباء والآلام، بين البشر؟» (11).

إن فكـــرة مجموعـــة المبادئ التي ربما تتيح لنا اســـتنباط طريقة توزيع نموذجية للحقـــوق والامتيازات، والأعباء والآلام، ويمكن الاســـتفادة منها أيضا في تقييم مؤسســـات المجتمع ككل والمطالبة بإصلاح تلك المؤسسات إذا وجد أنها في حاجة إلى ذلك، هي بالتحديد فكرة العدالة الاجتماعية. كان العمـــل التمهيدي الذي أتاح المجـــال للتعبير عن هذه الفكرة قد أنجزه

كل من آدم سميث، وإمانويل كانت، ولكن ذلك العمل تعثر عند النقطة التي انطلق منها. ولم يحصل إلا بعد رحيل هذين المفكرين عن الدنيا أن ابتكرت المفاهيم والمفردات التي وفرت الصيغة المناسبة للتعبير عن هذه الفكرة، في بداية الأمر بشكل مخطط أولي ثم بشكل أكثر تطورا ودقة. في هذه الأفكار عن العدالة، كان سجويك قد طرح السؤال الجوهري الذي صار بمنزلة ايقونة القرن التاسع عشر.

2

لقد قدم الفلاسفة والنقاد إجابتين أساسيتين عن هذا السؤال، أو إذا جاز القول: عنصرين مرشحين لحمل لقب المعيار النموذجي للعدالة الاجتماعية. نجد إحدى هاتين الإجابتين قد ألمحت إليها كتابات سان سيمون في الربع الأول من القرن. لنتأمل، على سبيل المثال، مساهمة نشرها في سنة 1819، في دورية بعنوان «المنظم» Organizer [12]. يطلب سان سيمون من قرائه التأمل في سيناريوهين افتراضيين. في واحد منهما، تخسر فرنسا في يوم واحد ثلاثين ألفا من مواطنيها البارزين، منهم أخ الملك والعديد من الشخصيات الأخرى ذات المناصب الرفيعة من الطبقة الأرستقراطية، وجميع الضباط الكبار وقادة المجتمع الملكي، وجميع وزراء الحكومة والمستشارين في الدولة، أي باختصار كل كوادرها القيادية التي تعمل في الخدمة العامة تقريبا، إلى جانب الشخصيات القيادية في الكنيسة الكاثوليكية وعشرة آلاف من ملاك الأراضي الأثرياء. عندها سوف تعاني فرنسا بالتأكيد من خسارة فظيعة. ولكن سان سيمون يقول إن هذه الخسارة لن تؤدي إلى «كارثة سياسية» للدولة، وعلى الرغم من أن كثيرا من الناس سوف يشعرون بالحزن على فقدان ذلك العدد الهائل من الأشخاص البارزين، فإن حزنهم لا يتعدى التعاطف المجرد.

في السيناريو البديل، لا تخسر فرنسا سوى ثلاثة آلاف، وليس ثلاثين ألفا، من مواطنيها. ولكن في هذا السيناريو يتضمن عدد المفقودين رجال العلم الرواد في البلد، والفنانين، والعمال المهرة، والشعراء، والرسامين، والموسيقيين، وعلماء الفيزياء، والكيمياء، والأطباء، وصناع الساعات

والمزارعين، وعمال الدباغة، ومنتجي المنسوجات، وصناع الأجهزة والمعدات، وعمال البناء، والنجارين، وعمال صهر المعادن، ورجال الأعمال. هؤلاء الرجال، كما يقول سان سيمون، هم أكثر المنتجين أهمية للبلد، وهم الذين ينفعون غيرهم من المواطنين، ويساهمون أكثر من غيرهم في تقدم حضارة فرنسا وازدهارها. إذا كانت هذه الثلاثة آلاف من البشر سوف تضيع في وقت واحد، فإن فرنسا، كما يقول سان سيمون، سوف تصبح على الفور «جثة هامدة»[13].

من خلال طرح هذين السيناريوهين الافتراضيين، يرسم سان سيمون خطوط تباين حادة بين الأشخاص الذين يساهمون في الازدهار الوطني وتعزيز رفاهة غيرهم من المواطنين وأولئك الذين لا يعتبر وجودهم بالأساس إلا تطفلا على جهود ومساهمات الآخرين، إنهم وفق تقديره ليسوا بلا نفع فقط، ولكنهم بالتأكيد يلحقون الضرر بالأمة، لأنهم يستهلكون الموارد التي ينبغي توجيهها نحو مسارات مفيدة، ويستغلون أيضا أي قدرات متاحة للحفاظ على الوضع السائد بكل المثالب التي فيه. تظهر سيطرة هؤلاء على مقاليد الأمور أن «المجتمع عالم مقلوب رأسا على عقب» [14]. تعمل الأمة في ظل هذا الوضع وفقا لقوانين تحرص على أن يحرم الفقراء أنفسهم من ضروريات الحياة اليومية من أجل أن يوفروا للأغنياء وسائل الراحة والترف؛ وأن يفرض الأشخاص أنفسهم الذين يقترفون أفظع الجرائم - أولئك الذين يسرقون لقمة الخبز من أفواه غيرهم من المواطنين - عقوبات على «انتهاكات جسيمة» يقترفها من هم أدنى في الوضع الاجتماعي؛ وعلى الإنسان الجاهل والخامل أن يتحكم في مصائر الأشخاص الأكفاء الذين ينفعون غيرهم بما ينتجونه.

من بين محاور التناقض التي يبرزها نقد سان سيمون ذلك التناقض بين الأغنياء والفقراء، ويبدو من الواضح أنه كان يعارض بصلابة أن يعمل الأغنياء على تجميع الثروة على حساب أقوات غيرهم من الفقراء، وهذا كما يعتقد شيء أسوأ من السرقة. ولكن محور التناقض الأبرز الذي يرسمه هو الذي بين أولئك الأشخاص الذين يقدمون المساهمات النافعة للمجتمع والذين يستهلكون من دون أن يقدموا أي مساهمة، أولئك الذين

لا نفع منهم في أحسن الأحوال بل هم يسببون الأضرار من حيث المبدأ. يهاجم سان سيمون الأغنياء ليس لأنهم أغنياء فقط، بل لأنهم متطفلون ولا يسهمون بشيء في المصلحة العامة أو مصلحة غيرهم من أبناء البلد، ويدافع عن الموهوبين والفقراء لأنهم لا يحصلون على الأجر الذي يستحقونه مقابل المساهمات التي يقدمونها. إن الأساس الذي تعتمد عليه أفكار سان سيمون بشأن النظام الاجتماعي الشرعي والعادل هو مبدأ الاستحقاق الذي يستند إلى ما يُقدَّم من المساهمات النافعة للمجتمع.

يشبه مبدأ العدالة لدى سان سيمون في جوهره (إذا جاز لنا أن نسميه هكذا، لأن الرجل كان يكتب بوصفه محاورا شرسا ومصلحا اجتماعيا أكثر من كونه فيلسوفا صاحب منهج) الموضوع ذاته الذي تضمنته نظرية إمانويل كانت في الحق الخاص. علينا أن نتذكر أن ذلك الموضوع يشمل فكرة أن العلاقات العادلة بين الأشخاص هي علاقات تبادل متوازن. وينطوي التبادل المتوازن، بشكل أو بآخر، على القول بأن العدالة تتحقق عندما يحصل الناس على شيء مكافئ في القيمة لما يقدمونه (أو حين يقدمون شيئا مكافئا في القيمة لما يحصلون عليه). قد تكون نظرة سان سيمون في هذا المبدأ عادية جدا مقارنة بنظرة إمانويل كانت، التي تعتبر النومنية الإنسانية المرجعية الملائمة لاختبار ما إذا كانت علاقات الناس تتوافق مع معيار التبادل المتوازن، بدلا من أن تتوافق مع الظاهرة الإنسانية، بمعنى آخر الإنسان كذات افتراضية لها إرادة حرة وليس كيانا محملا برغبات، وانفعالات، وقدرات محددة وغيرها من الخصائص التجريبية. لم يكن سان سيمون يطيق كثيرا مثل هذه الأوهام الميتافيزيقية. بالنسبة إليه، فإن الناس - وهم في العادة كائنات من لحم ودم - يستحقون أن يحصدوا ما زرعوه بأيديهم فعلا. وإن ما يزرعونه (أو المحاصيل التي يزرعونها) هي مسألة تعني ما قدموه بالفعل من مساهمات، أو مدى فائدة نشاطاتهم ومنتجاتهم.

مثل ماركس، يعد قريبا من جيلين [15]، كان سان سيمون يرى أن مبدأ الاستحقاق من مبادئ الاشتراكية، لقد افترض أن الطريقة المثلى لضمان أن تكون المكاسب التي يحصل عليها الناس متناسبة مع المساهمات التي يقدمونها للمجتمع هي أن يخضع الناتج الاجتماعي (بمعنى تقريبي، الثروة

التي تنتج عن جهود مشتركة لجميع أفراد المجتمع) لعملية توزيع تقوم بها سلطات غير منحازة، والتي ينبغي عليها أن تؤدي مسؤوليتها الكاملة في توجيه الجهود للارتقاء بإنتاجية المواطنين ككل. باختصار، كان سان سيمون قد تنبأ في وقت مبكر بحكومة التكنوقراطيين. ولكن لم يكن المؤيدون لمبدأ الاستحقاق هم الاشتراكيين والتكنوقراطيين حصريا. كان هناك كثيرون في الواقع ممن يعتقدون أن طلب السوق هو المقياس الدقيق للاستحقاق، على الأقل ما دام في الإمكان تحسين أوضاع الأسواق والارتقاء بها. وقد وصل الحماس لتحسين منظومات الأسواق والارتقاء بها (والقدرات المزعومة للاستقلال الذاتي) إلى ذروته في القرن التاسع عشر في أوساط كثير من المفكرين والإصلاحيين. كان الاشتراكيون والتكنوقراطيون مثل سان سيمون يرتبطون مع المدافعين عن الأسواق الحرة وسياسة عدم التدخل(*) في معارضتهم، وفي كثير من الحالات امتعاضهم من نظام الامتيازات وأساليب الحماية الخاصة التي تكرّس لمصلحة قلة من الأشخاص صار يطلق عليهم «النظام القديم» (الذي يرتبط بالتسلسل الهرمي السياسي والاجتماعي الذي كان مهيمنا في فرنسا حتى زمن الثورة). علاوة على ذلك، فإن كثيرا من أولئك الذين كانوا ينتمون إلى هذين المعسكرين قد توحدوا في دعمهم لفكرة أن العدالة الاجتماعية تتحقق عندما تكافأ المساهمات بما يتوافق مع مبدأ الاستحقاق. ومع ذلك فقد انفصل هذان المعسكران نتيجة الاختلاف في مسائل تتعلق بأسلوب فهم «المساهمة»، أو بالأحرى الوسائل المؤسساتية التي تمهد السبل لتحقيق العدالة الاجتماعية.

لا بد أننا نتذكر أن سان سيمون قد أدخل الشعراء، والرسامين، والموسيقيين ضمن المساهمين البارزين في إنجازات فرنسا ورفاهة مواطنيها. في عصره، كان الشعراء، والرسامون، والموسيقيون يعانون العجز عن كسب مدخلات ثابتة من عرض خدماتهم ومنتجاتهم في السوق المفتوحة. هؤلاء الفنانون كانوا عادة يعتمدون على معونة الأثرياء في كسب العيش، حتى إن بعض الفنانين الشهيرين والناجحين منهم كانوا يمضون معظم حياتهم في

(*) عدم التدخل أو سياسة «دعه يعمل» laissez-faire: مبدأ يقاوم التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية إلا بمقدار ما يكون هذا التدخل ضروريا لصيانة الأمن وحقوق الملكية الشخصية [المترجم].

فقر مدقع. في رأي سان سيمون، فإن حقيقة أن الفنانين وأمثالهم يحصلون على مكاسب قليلة من منظومة توزع التعويضات من خلال أسواق حرة هو دليل على المثالب التي تعتري تلك المنظومة، وهو ليس علامة تدل على أن الفنانين فاشلون في المساهمة أو لا يستحقون شيئا. بالنسبة إليه، كان العلاج هو تبني منظومة توزيع للمكاسب بما يتناسب مع الاستحقاق بعيدا عن مبادئ السوق الحرة. ولا داعي للقول إن مناصري منظومة السوق الحرة وسياسة عدم التدخل كانوا ينظرون إلى الأمور بشكل مختلف.

على الرغم من كونه مفكرا انتقائيا في كثير من النواحي، فإن هربرت سبنسر كان قد طرح اتجاها واضحا جدا في التفكير، مع أن مناصري مبدأ الاستحقاق كما حددته مؤسسة السوق الحرة لم يستوعبوه إلا قليلا. يرى سبنسر أن فكرة العدالة تتألف من عنصرين: أحدهما هو المساواة. إذا كان كل إنسان يسعى إلى تحقيق أهدافه من دون أن يكترث لمطالب الآخرين فالنتيجة هي صراع مستمر. يقود إدراك هذه الحقيقة الناس إلى معرفة أنهم في حاجة إلى فرض ضوابط على حرية كل إنسان، وتدل التجارب على أن هذه الضوابط ينبغي أن تتخذ صيغة موحدة وشاملة للجميع. إذن يتمثل أحد عنصري العدالة في فكرة أن كل إنسان يستحق أن يتمتع بحرية التصرف، ولكن ضمن نطاق مقيد بضوابط هي حدود حرية كل إنسان آخر يستحق أن يكون حرا [16].

إضافة إلى عنصر المساواة، يقول سبنسر إن فكرة العدالة تتضمن عنصرا ثانيا أكثر أصالة وأهمية هو التفاوت. ويمكن التعبير عن ذلك من خلال هذه العبارة: «كل إنسان ينال نصيبه من المكسب والخسارة تبعا لطبيعته الشخصية وما يترتب على ذلك من تصرفات» [17]. وهذه العبارة هي إحدى صيغ التعبير عن مبدأ الاستحقاق. مادام البشر يختلفون في طبائعهم (قدراتهم وميولهم) وتصرفاتهم، فهذا المبدأ يستلزم أن يحصل الأفراد على مكاسب أو يتحملوا خسائر غير متساوية، ويؤدي ذلك إلى تفاوت في نتائج ما يحصلون عليه. إذا طُبِّقَ مبدأ العدالة هذا عندئذ يحصل الذين يسهمون أكثر من غيرهم في منفعة المجتمع على مكاسب أكبر في المقابل. أما الذين لا يقدمون سوى مساهمات قليلة فلا يحصلون إلا على الشيء القليل فقط.

يتضمن المفهوم الحقيقي للعدالة، وفق رأي سبنسر، هذين العنصرين معا ويكونان متوازنين فيما بينهما. يصبح المجتمع عادلا إذا: (1) تساوى جميع أفراده ما دام كل واحد منهم يضمن أن يتمتع بالحرية ضمن نطاق من التصرفات التي تقيدها حدود حريات الآخرين (2). تتماثل قيم المكاسب والخسائر التي تكون من نصيب أفراد المجتمع مع قيم المكاسب و/ أو الخسائر التي يكونون سببا لها.

كان سبنسر يعتقد أن نتائج التبادل المتوازن هذه تتحقق بأفضل صورة في مجتمع يتمتع فيه كل إنسان بمتسع من الحرية للاشتراك، أو الامتناع عن الاشتراك، في تعاملات مع أي إنسان آخر، مع وجود بضع تحديدات بعيدا عما تفرضه الأطراف المعنية. بعبارة أخرى، فهو يعتقد أن العدالة التي يحددها مبدأ الاستحقاق تتحقق بالشكل الأمثل في مجتمع السوق.

يعتبر رأي سبنسر بشأن نطاق الحريات التي ينبغي أن يتمتع بها الأفراد في مجتمع السوق مبتكرا تماما، ولكن أفكاره عن المقدار المناسب من الحرية الفردية لم تكن استثنائية في عصره. في واقع الأمر، كان المتحمسون لمجتمع السوق في القرن التاسع عشر قد طوروا تصور آدم سميث عن منظومة الحرية الطبيعية، والتي اعتبرها سميث وسيلة لتنظيم القوى الإنتاجية، وحولوا ذلك إلى نموذج مثالي للعلاقات الاجتماعية ككل. لقد انبثقت أفكار كثيرة مميزة في ذلك القرن من هذا التوسع في التصورات، وما فكرة حرية التعاقد إلا مثال واضح على هذا. إن هذه الفكرة، التي بلغت ذروتها في مجال التطبيق كما يزعم البعض في عقد الستينيات من القرن السابع عشر (1860)[18]، (على الرغم من أنها ظلت تعطي نتائج قانونية هائلة حتى القرن العشرين)، تستند إلى رفض الحدود على حرية الأطراف التي تعقد اتفاقات بعضها مع بعض، بغض النظر عن الأسباب التي تدفع إلى فرض تلك الحدود. إن حقيقة عدم تساوي تلك الأطراف في أكثر الأحيان من ناحية القدرة على المساومة أو سبل الحصول على المعلومات اللازمة، كما هي الحال بالنسبة إلى أصحاب المصانع والعمال اليدويين، لم تصرف مؤيدي حرية التعاقد عن الإصرار على أن إزالة القيود المفروضة على حرية الأفراد في هذا الصدد لا بد أن تقود إلى توزيع عادل للمكاسب وفق المساهمات استنادا إلى مبدأ الاستحقاق.

يتمثّل اللبّ الأيديولوجي لهذا التصور الجديد في أن العلاقات الاجتماعية هي نتاج لإرادات أفراد مستقلين ولا تتقيد بالضوابط والأعراف التي ربما تتناقض مع رغبات الأفراد. مثل ماركس، كان رواد مجتمع السوق يصرون على رفض أي قيود تفرضها «قوى غريبة». ولكن، في الوقت الذي كان فيه ماركس يعتقد أن تلك القوى لا يمكن قهرها إلا في مجتمع توجهه الإرادة الجماعية لأفراده (وقد افترض أن مثل هذه الإرادة الجماعية تظهر في مجتمع ما بعد الرأسمالية)، كان مناصرو مجتمع السوق يؤكدون أن تلك القوى لا يمكن قهرها إلا عندما يصبح الأفراد أحرارا في التصرف طبقا لما تمليه عليهم إراداتهم الشخصية، مع عدم وجود أي نوع من أنواع القيود باستثناء ضرورة أن يتمتع كل الأفراد الآخرين بالحرية في أن يفعلوا الشيء نفسه. من وجهة نظر هؤلاء المفكرين، على الأفراد أن يتحملوا فقط أي التزامات سبق أن وافقوا عليها من خلال الاتفاقات الطوعية.

بطبيعة الحال، لم يكن حتى أكثر المتحمسين لمجتمع السوق قد توسعوا في التعبير عن هذا النموذج لكي يشمل جميع أنواع العلاقات الاجتماعية بلا استثناء. من الناحية العملية فقد افترض جميع المؤيدين لمجتمع السوق أن بعض جوانب الحياة البشرية لا بد أن تستبعد من نمط العلاقات الاجتماعية التي تتميز بالفردانية إلى درجة كبيرة والتي اعتبروها من الخصائص المميزة للمجتمع الذي تسود فيه العدالة. كان سبنسر نفسه قد رسم خطا فاصلا بين نطاق الدولة ونطاق العائلة [19]. في الدولة، ينبغي أن تستند العلاقات الاجتماعية إلى اتفاقات طوعية بين أفراد يتمتعون بالحرية. تنطبق فكرة العدالة استنادا إلى مبدأ الاستحقاق على هذا النطاق وحده دون سواه. أما العائلة، فينبغي أن تخضع لمعايير مختلفة تركز على ضرورة التوافق مع الاحتياجات الفردية. إن أخلاقيات العائلة، مثلما يراها سبنسر، تستلزم تعاملا متفاوتا بين أفراد العائلة من خلال السعي إلى نواتج متساوية في الاستحقاق، فيما تستلزم أخلاقيات المجتمع أو الدولة، التي هي أوسع نطاقا، تعاملا متساويا يؤدي دائما إلى نواتج متفاوتة في الاستحقاق.

إن القضية الأساسية التي كانت تشغل تفكير سبنسر، مثله مثل كل المفكرين الرواد الآخرين لمجتمع السوق، هي العلاقات الاجتماعية التي تقع خارج نطاق العائلة. ومثل غيره من المفكرين البارزين في عصره، فقد اعتقد سبنسر أنه كان يعيش في زمن يشهد تغيرا جذريا في الأسس الأخلاقية للمجتمع. وفق وجهات نظر جميع هؤلاء المفكرين، كانت تهيمن على العلاقات الاجتماعية السائدة في الماضي أعراف توارثتها أجيال متعاقبة. لقد كانت السياقات التي يمليها العرف الاجتماعي والتي ترسم ملامح تلك العلاقات تقاوم التغيير المقصود ولا تخضع عموما للتغيير إلا عبر سياق تدريجي يصعب الإحساس به من جيل إلى آخر. بالنسبة إلى سبنسر وكثير من معاصريه، فقد بدا كما لو أن هذه الهيمنة الثقيلة للماضي على الحاضر قد تهاوت في عصرهم. كانوا يعتقدون أن صورة العلاقات الاجتماعية في المستقبل سوف تتشكل في الأساس من خلال اتفاقات بين أفراد مستقلين بما يتماشى مع إراداتهم. وقد بدا أن الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الاجتماعية كان يشهد تحولا حاسما ربما يحصل وفقا لسياقات ثابتة، من التركيز على الوضع الاجتماعي إلى التعاقدات[20].

إذن كان بالإمكان آنذاك أن يُفهم مبدأ الاستحقاق إما كمبدأ اشتراكي، حيث توزع سلطات مؤهلة وغير منحازة مكاسب بما يتماشى مع تصوّرات محددة يُتفق عليها جماعيا تبعا للاستحقاق، أو يفهم كمبدأ ليبرالي، حين يكون الأفراد أحرارا قدر الإمكان في الاشتراك بتعاملات مع الآخرين من أجل كسب فوائد يكون أولئك على استعداد لمنحها، إذا ما نظرنا إليهم كأفراد مستقلين. يبدو أن مبدأ الاستحقاق، وفقا لأي من الطريقتين، وعلى الرغم من ارتباطه بالأفكار التي سبق أن عبر عنها أرسطو، وإمانويل كانت وغيرهم - يشكل ابتعادا جوهريا عن ممارسات «النظام القديم»، وفي واقع الأمر فهو ابتعاد كذلك عن الممارسات التي كانت سائدة في الماضي في المجتمعات كافة.

3

كان البديل الأساسي لمبدأ الاستحقاق كعنوان للمعيار النموذجي للعدالة الاجتماعية في القرن التاسع عشر هو مبدأ الاحتياج. لقد ظهرت معادلة صارت معروفة جدا خلال ذلك القرن وهي: «من كل بحسب قدرته، ولكل

بحسب احتياجاته»، وتنسب إلى المفكر والناشط البارز في القرن التاسع عشر لويس بلانك، على الرغم من أن هناك افتراضا بأن الفكرة الجوهرية التي تتضمنها تلك المعادلة يمكن أن تعود على الأقل إلى زمن مبكر من منتصف القرن الثامن عشر [21]. على أي حال، فقد بدأت فكرة توزيع الثروة على أساس الاحتياج تنتشر في عقد التسعينيات من القرن السادس عشر (1790). في منتصف ذلك العقد، كان فرانسوا نويل بابوف (الذي كتب أعماله بالاسم المستعار غراشوس بابوف، وهو مستمد من أحد فروع عائلة رومانية عريقة هي سيمبرونيا في جمهورية روما القديمة، وتعود شهرته إلى المصلح الاجتماعي تايبريوس غراشوس وأخيه غايوس) قد ساهم في خلق ملامح مجتمع سياسي بعد أن ألغى دستور «السنة الثالثة» (1795) مبادئ الديموقراطية الراديكالية التي تعود إلى مرحلة سابقة من مراحل الثورة. كان من بين الأهداف الرئيسية للمجتمع السعي إلى مساواة اقتصادية إضافة إلى مساواة سياسية بين جميع مواطني فرنسا. في ربيع سنة 1796، صدر عن ممثلي المجتمع بيان يدعو إلى «جمهورية مواطنين متساوين» من أهدافها إلغاء ملكية الأفراد للأرض وتأسيس نظام تعليمي يؤمن سبل الحصول على مستوى مماثل من التعليم للجميع، وغير ذلك من الإجراءات. بعد اعتقال بابوف ومحاكمته بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم في سنة 1797، ألقى خطابا تذكاريا مطولا كان قد هيأه مسبقا دفاعا عن نفسه، قبل أن تتم إدانته ومن ثم اقتياده إلى كرسي الإعدام. لم تكن أفكار بابوف أصيلة تماما. كانت أفكار المساواة بين البشر، وحتى الأفكار الشيوعية منتشرة في فرنسا في عقد التسعينيات من القرن الثامن عشر (1790)، وفي بعض الحالات يمكن القول بأنها تعود إلى زمن قبل ذلك. ولكن كانت فصاحة بابوف واستشهاده من العوامل التي ساهمت في ظهور أسطورة لعبت دورا مهما في تطور فكرة عن العدالة الاجتماعية تستند إلى مبدأ الاحتياج.

في غضون الوقت الذي تم فيه إعدام بابوف تقريبا، كان الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته، وهو أحد أتباع إمانويل كانت المخلصين، قد توصل إلى استنتاجات مشابهة لأفكار بابوف، وتستند إلى حُججٍ فلسفية

صادقة دقيقة. باستخدام فكرة عقد أصلي بالطريقة ذاتها إلى حد ما التي استخدمها إمانويل كانت، قال فيخته إن كل إنسان في الدولة ينبغي أن يحصل على ضمان من الدولة لأن يكسب عيشه من خلال عمله. إذا فشلت الدولة في الإيفاء بهذا الوعد عندها يكون الفرد الذي يخضع لسلطتها «قد حرم من حقه هذا بالتأكيد»، ولذلك «يعتبر العقد ملغى من جانب الفرد»[22]. لقد أعاد فيخته التأكيد على هذه النظرة وعززها بمسائل جدلية في كتابات متأخرة، وقال إن الدولة «العقلانية» يجب أن تضمن توزيع المنافع على جميع مواطنيها، بهدف تمكين كل إنسان من أن يحيا حياة كريمة، فكل مواطن يستحق «بالحق» الحصول على نصيب كاف من تلك المنافع[23].

لقد استمد مبدأ الاحتياج قوته من أفكار عديدة كانت قد تطورت خلال القرن الثامن عشر. مثلما سبق أن رأينا، كان كل من توماس هوبز، وديفيد هيوم، وآدم سميث، يقولون إن جميع البشر متساوون إلى حد ما في القدرات والمواهب وإن حالات التفاوت في المهارات والمنجزات فيما بينهم تكاد تكون كلها من نتاج الاختلاف في مستوى التعليم والأوضاع الاجتماعية، وليست نتيجة للافتقار إلى مواهب فطرية. لم يكن هوبز ولا هيوم يعتقدان أن تلك المساواة في المواهب ينبغي، كمسألة تتعلق بالعدالة، أن تستلزم المساواة بين جميع الناس في الثروات المادية أو أن تلبى احتياجاتهم بصورة متساوية، ولم يكن آدم سميث، الذي كان يبدو منزعجا أكثر من المفكرين الذين سبقوه من حالات التفاوت الهائلة، يعتقد أن المساواة في الثروات أو في تلبية الاحتياجات قابلة للتوافق مع نظام الحرية الطبيعية، ذلك النظام الذي كان يحترمه ويوليه اهتماما كبيرا. مع ذلك فقد بدا الارتباط واضحا بين التفاوت في المواهب وتلبية الاحتياجات لدى كثير من مفكري القرن التاسع عشر. إذا لم تكن لدى أي إنسان قدرات طبيعية أكثر من غيره، فلماذا يحصل البعض على حصص من المنافع في المجتمع أكثر من الآخرين؟ وفقا لسياق التفكير هذا، كان مبدأ الاحتياج يعتبر في بعض الأحيان متوافقا مع مبدأ الاستحقاق بدلا من أن يكون بديلا مناقضا لذلك المبدأ.

كان هناك اتجاه تفكير بديل مستمد من فرضية أن جميع البشر متساوون تماما فـي القيمة الاعتبارية، بغض النظر عما إذا كانت قدراتهم أو مواهبهم الطبيعية متساوية أم لا. لقد رأينا سابقا أن هذه الفرضية تعتبر من أساسيات نظرية إمانويل كانت في العدالة. في واقع الأمر، فإن فكرة العدالة باعتبارها تلبية للاحتياجات على نحو متساو ترتبط بعلاقة وثيقة مع نظرية إمانويل كانت في الحق العام، وفي بعض مظاهرها بالإمكان القول إنها من النتائج المباشرة لتلك النظرية. إن العنصر الجوهري في نظرية إمانويل كانت في الحق العام هو فكرة العقد الأصلي، التي تفترض أنه إذا كان هناك قانون لم يتفق عليه جميع الناس ضمن عقد أصلي، فلا يعتبر ذلك قانونا عادلا. في الوقت الذي عارض فيه إمانويل كانت بشدة الرأي القائل بأن العدالة تقتضي مساواة في الممتلكات (ردا على طائفة من الأفكار الراديكالية التي كانت تلقي بظلالها على أجزاء واسعة من أوروبا عقب الثورة الفرنسية)، إلا أنه قد أيد بشدة مماثلة وجهة نظر أن أي دولة تسمح بحرمان بعض أفرادها من الوسائل الضرورية التي تلبي احتياجاتهم هي دولة ظالمة، لأن الشروط التي قامت عليها مثل هذه الدولة لا يمكن أن تعتبر موضع اتفاق شامل ضمن عقد أصلي. مع مرور الزمن، احتلت فرضية إمانويل كانت عن القيمة المتساوية للبشر موقعا مرموقا في هيكل الأفكار التي تتناول العدالة الاجتماعية بشكل أكبر من فرضية آدم سميث عن المساواة في المواهب والقدرات.

لقد أنكر كارل ماركس طوال حياته، علما أنه كان قارئا دقيقا لآدم سميث وكما رأينا فهو قد استمد بعض أفكاره المهمة من هذا المفكر الذي سبقه، أنكر فكرة وجود العدالة ذاتها كاعتقاد ينطوي على إمكانات نافعة للبشرية، وذلك منذ صدور مقاله المبكر «في المسألة اليهودية» (1843) وحتى «نقد لبرنامج غوتا» (1875). لذلك ربما بدا من الخطأ أن يجري تصويره كمناصر لفكرة العدالة الاجتماعية استنادا إلى مبدأ الاحتياج. ولكن من المهم التأمل في الأساس الذي اعتمد عليه ماركس في إنكاره لفكرة العدالة. لقد ربط ماركس على الدوام العدالة بمفهوم الحقوق، وربط مفهوم الحقوق هذا مع (ما اسماه) المجتمع البرجوازي، أي ذلك الشكل من المجتمع الذي ينظر أفراده بعضهم إلى بعض بانعزالية واستقلال، أي

«عنصر فردي مستقل»[24]، وليس كأفراد يعتمد أحدهم على الآخر بصورة مشتركة ضمن كيان شامل. وربط ماركس بشدة مفهوم الحقوق مع الملكية الخاصة[25] وقال إن الحقوق هي بطبيعتها مثل الحصن المنيع الذي يحمي الناس من عدم المساواة[26]. لم يكن ماركس يدافع عن العدالة الاجتماعية إذا ما قدّر لها أن تتحقق بالطريقة التي تخيلها فيخته، أو بمعنى آخر من خلال استحقاقات تفرضها الدولة. لقد اعتبر ماركس الدولة ذاتها جزءا من المشكلة الاجتماعية الكبرى التي كان يطمح لأن يجري حلها عن طريق تحول ثوري يحصل في المجتمع.

ومع ذلك كان ماركس يؤيد بحماس المعادلة التي ذكرناها آنفا: «من كل وفقا لقدرته، ولكل وفق احتياجاته»[27]. في رسالة شهيرة تعبر عن برنامجه كتبها في سنة 1875، كان ماركس يتأمل في مبدأ الاستحقاق الذي رفضه كأساس لتوزيع مثالي للمنافع. لدى التفكير في عملية التحول التي كان يطمح لأن تتحقق من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع شيوعي، يؤكد قائلا:

> إن ما ينبغي علينا التفكير فيه هنا هو مجتمع شيوعي، ليس وفقا للأسس الخاصة به التي سبق أن تأسس وتطور عليها، بل على العكس من ذلك، مثلما يمكن أن يولد من رحم المجتمع الرأسمالي، الذي يعتبر هو المجتمع نفسه في كل الأحوال، من النواحي الاقتصادية، والأخلاقية والفكرية، مايزال يحمل علامات الولادة من رحم المجتمع القديم. تبعا لذلك، فإن الفرد المنتج سوف يسترد بالكامل من المجتمع - بعد إجراء بعض الاستقطاعات - ما سبق أن قدمه إليه... المقدار ذاته من العمل الذي قدمه للمجتمع سوف يسترده بشكل أو بآخر[28].

لقد اعتبر ماركس مبدأ الاستحقاق (مبدأ المساهمة) من مبادئ الاشتراكية، ورأى أن الاشتراكية مرحلة ضرورية في المسار الذي يؤدي إلى الشيوعية. ولكن الاشتراكية لديه مجرد مرحلة على الطريق نحو مجتمع مثالي، ولهذا فإن مبدأ التوزيع الذي تستند إليه الاشتراكية، لا بدّ أن يكون مصيره التصدع.

> ولكن من الطبيعي أن يتفوق إنسان معين على إنسان آخر جسديا أو عقليا، ولهذا فالإنسان المتفوق يسهم بتقديم عمل اكبر من غيره خلال الزمن نفسه، أو يكون قادرا على العمل فترة أطول... إن مبدأ المساهمة يعترف ضمنيا بتفاوت المؤهلات الفردية، وتبعا لذلك فهو يعتبر القدرات الإنتاجية امتيازات طبيعية. لذلك فإن هنالك حقا في التفاوت، من حيث المضمون، مثل أي حق آخر [29].

إن البديل الذي يقدمه ماركس عن مبدأ المساهمة هو مبدأ الاحتياج: «من كل بحسب قدرته...» صحيح أنه لم يعتبر هذه المعادلة بمنزلة مبدأ من مبادئ العدالة الاجتماعية، لأنه لم يؤيد فكرة أن تتحقق نتيجة المعادلة عن طريق استحقاقات تفرضها الدولة. كان ماركس يعتقد، على العكس من ذلك، أن البشر سوف يتعاملون بعضهم مع البعض ضمن مجتمع يقوم على مبادئ الإنسانية بما يتماشى مع مبدأ الاحتياج، دون حاجة إلى أن تتبع معهم الدولة أسلوب الإكراه. ولكن، على الرغم من كل تلك المسافة التي كان ماركس يحاول أن يضعها بين أفكاره والحديث عن العدالة، فإنه في حقيقة الأمر (في مفردات زماننا، لا مفردات زمانه) يعتبر أهم مفكر في القرن التاسع عشر يؤيد فكرة العدالة الاجتماعية استنادا إلى مبدأ الاحتياج.

لا يمكن إنكار أن معادلة «من كل بحسب قدرته، ولكل بحسب احتياجاته» تتألف من جانبين، مثلما هي الحال مع مبدأ الاستحقاق. ينص مبدأ الاستحقاق، في جوهره، على أن قيمة المنافع التي ينبغي أن يحصل عليها الناس (أو الأضرار التي يتحملونها) يجب أن تساوي قيمة المساهمات التي يقدمونها (أو قيمة الأضرار التي يتسببون فيها). ويقدم مبدأ الاحتياج هو الآخر (هكذا نسميه لغرض الاختصار في التعبير) وصفات للمساهمات التي ينبغي أن يقدمها الناس علاوة على وصفات للمنافع التي ينبغي لهم أن يحصلوا عليها. ولكن، مبدأ الاحتياج يفكك ذلك الترابط بين المساهمات والمنافع الذي يحافظ عليه مبدأ الاستحقاق.

بالإمكان تخيل اتجاه تفكير يربط مبدأ الاحتياج مع مفهوم التعامل بالمثل. مثلما سبق أن ذكرنا، ربما يمكن النظر إلى فكرة العدالة، بمعنى تلبية الاحتياجات بصورة متساوية، على أنها مستمدة من نظرية إمانويل كانت

في الحق العام. بحسب رأي إمانويل كانت، تشكل فكرة العقد الأصلي - اتفاقا يفترض وجود التزامات لدى أفراد المجتمع تجاه غيرهم من المواطنين مقابل ضمان حقوقهم واحتياجاتهم - المبدأ الذي يطبق على جميع أنواع الحقوق العامة. لذا يبدو من المعقول، على الأقل ظاهريا، أن ينظر المرء إلى مبدأ الاحتياج على أنه نتاج علاقة تعامل بالمثل بين أفراد المجتمع.

غير أن من الضروري أن يؤخذ في الحسبان، ما دام الاتفاق ضمن هذا الاتجاه افتراضيا، أن شروط الاتفاق تخضع لتفسيرات متشعبة. عندما نتأمل عقدا افتراضيا يبرم بين شخصين أو أكثر، عندئذ فإن شروط الاتفاق الذي يفترض أن تتوصل إليه الأطراف المتعاقدة تعتمد كثيرا على عدة افتراضات تتضمنها فكرة الاتفاق ذاته. حين يصبح التعامل بالمثل افتراضيا لن تكون مضامينه مؤكدة. إذا حصل أن وجد أي ارتباط بين مفهوم التعامل بالمثل ومبدأ الاحتياج فهو ارتباط ضعيف.

يبدو من المعقول أيضا أن ينظر المرء إلى مبدأ الاحتياج كمبدأ غائي لا يستند إلى التعامل بالمثل. يتحدد جانب المساهمة ضمن هذا المبدأ، «من كل بحسب قدرته»، بمعزل عن جانب المنفعة، «لكل بحسب احتياجاته». يفترض كل جانب من جانبي هذا المبدأ غايته telos (الجزئية)، وفي الوقت الذي يبدو فيه واضحا عدم إمكانية وجود منافع دون مساهمات، فأي جانب في مبدأ الاحتياج يمكن أن يتغير دون التأثير على الأساس الذي يدعم الجانب الآخر. (على سبيل المثال، ربما نقترح مبدأ «من كل بحسب قدرته، ولكل بحسب قدرته على المساومة في فرض شروطه»). بهذا المعنى الذي يتضمن تركيبة جديدة، يصبح مبدأ الاحتياج، كمبدأ من مبادئ العدالة الاجتماعية، تصورا أفلاطونيا أو منفعيا عن العدالة بعيدا عن تجسيد أي أفكار بشأن العدالة تستند إلى مفهوم التعامل بالمثل الذي بقي مهيمنا على أفكار أكثر الناس عن العدالة، منذ زمن البابليين القدماء وحتى أرسطو فصاعدا.

4

يتناقض هذان المبدآن الأساسيان من مبادئ العدالة الاجتماعية اللذان برزا وهيمنا على المشهد الفكري في القرن التاسع عشر - مبدأ الاستحقاق

ومبدأ الاحتياج - جوهريا أحدهما مع الآخر. حتى إذا صح الادعاء بأن جميع البشر متساوون إلى حد ما في القدرات فمن غير الصحيح أن جميع البشر يقدمون مساهمات متساوية لصالح غيرهم من المواطنين. إضافة إلى ذلك، فإن الاحتياجات تتفاوت من شخص إلى آخر. من الواضح أن الأشخاص الذين يسهمون أكثر من غيرهم في الناتج الاجتماعي ليسوا، بصورة عامة، الذين تكون احتياجاتهم هي الأكثر. إذا تم تفسير مبدأ الاستحقاق بالطريقة التي أرادها المتحمسون له في القرن التاسع عشر، عندها يستلزم ذلك المبدأ أن تتوزع الحقوق والامتيازات، والأعباء والآلام بعدالة مثالية - ومن الممكن ألا يتوافق هذا التوزيع تماما مع ما يقتضيه مبدأ الاحتياج. ولكن، في الوقت الذي يستند فيه مبدأ الاستحقاق إلى مفهوم التعامل بالمثل، فإن مبدأ الاحتياج يختلف عن هذا بوضوح.

كان مثل هذا التناقض بين هذين المبدأين من مبادئ العدالة الاجتماعية هو محور الصراع الاجتماعي الخطير الذي مزق الأجواء التي كانت تبدو هادئة في أوروبا بعد انتهاء الحروب النابوليونية مباشرة. بغض النظر عما إذا كان مبدأ الاستحقاق يفسر بطريقة اشتراكية أو ليبرالية، فهو في حقيقة الأمر مبدأ في صالح الطبقة المتوسطة وأفرادها المتفوقين في المواهب الإبداعية الذين مهد السبيل لصعودهم انهيار «النظام القديم»(*). كان كثير من الناس يشاركون سان سيمون في حدسه الذي ينطوي على القول بأن العالم الذي تتراكم منافعه بالأساس لصالح طبقة من الناس تستمر بإصرار في التمتع بامتيازات موروثة هو «عالم منقلب رأسا على عقب». وكان يبدو من البديهي لهؤلاء المفكرين أن الأشخاص الذي يسهمون أكثر من غيرهم في الناتج الاجتماعي ينبغي أن يحصلوا على نصيب أكبر من ذلك الإنتاج وأن أي مبدأ توزيع آخر يشكل حتما عائقا للتقدم.

مقابل ذلك، يؤدي مبدأ الاحتياج الذي يكون في صالح أفراد المجتمع الذين ليس لديهم إلا النزر اليسير من المواهب ــ أو (في أكثر الأحيان) لا تتوافر لهم أدنى الفرص لصقل مواهبهم، أو هم عاجزون عن فرض

(*) النظام القديم (بالفرنسية ancien régime) نظام سياسي اجتماعي كان سائداً في فرنسا قبل ثورة [التحرير].

شـــروطهم من خلال المساومة وبالتالي ربما يتمكنون من قطف ثمار كاملة مـــن المنافع حين تصقل مواهبهم وتتحول إلـــى مهارات إنتاجية - إلى جعل هـــؤلاء متأخرين كثيرا عن غيرهـــم من المواطنين المرفهين. لا يتعارض كلا المبدأين مع نظام الامتيازات المتوارثة الذي كان يعتبر من خصائص «النظام القديم» فحسب، ولكنهما يتعارضان أيضا أحدهما مع الآخر.

يواجـــه كل مبدأ من هذين المبدأين اعتراضـــات جوهرية. كمعيار للعدالة الاجتماعية، يواجه مبدأ الاستحقاق على أساس المساهمة مشكلات متعددة:

أولا، ضمن شـــكل من أشـــكال المجتمعات التجارية التي تم تصميم مبدأ الاستحقاق فيها أو من أجلها، تتسم الدلائل الضمنية التي ينطوي عليها هذا المبدأ بالغموض إلى حد ما. من السمات الأساسية للمجتمع التجاري عملية التقســـيم المعقدة للعمل، والتي تعتبر، بحسب نظرة آدم ســـميث الثاقبة، المصدر الأكثر أهمية للإنتاجيـــة في هذا المجتمع. إذا كان تقسيم العمل بحد ذاته مصدر كل السلع النافعة تقريبا التي ينتجها المجتمع - بمعنى أن هذا الاختراع الجماعي غير المقصود هو المســـؤول عـــن تبلور المواهـــب الإنتاجية للأفـــراد والتي كانت لولا ذلك ســـتبقى مطمـــورة، وهو المؤثر أيضـــا في تنظيم جهود الأفـــراد لتصب كلها في ماكينـــة إنتاجية هائلة وتؤدي دورها بشـــكل فعال ــــ عندها تعتبر ثروة المجتمع بالأســـاس نتاجا اجتماعيا، وليست مجرد تراكم نواتج جماعة من المنتجين المســـتقلين بعضهم عـــن بعض. وإذا كانت ثروة المجتمع هي ناتجا اجتماعيا بهذا المعنى فمن الواضح أن التوزيع العادل لذلك النتاج يتحدد من خلال مبدأ الاســـتحقاق الفردي. تصبح القدرات وأســـاليب الأداء الإنتاجيـــة للناس على ما هي عليه نتيجة قدرات وأســـاليب أداء تكميلية ومســـاندة يســـهم بها أفراد آخرون. دون قدرات هؤلاء الأفراد الآخرين، لن تجدي مواهب وجهود أي فرد نفعا.

أما المشـــكلة الثانية في هذا الصدد، فهي أن مبدأ الاستحقاق يتضمن شيئا من التعميم. يمكن توضيح هذا الاعتراض من خلال التأمل في أوجه التشابه في الاســـتحقاق ضمن سياق العدالة الاجتماعية والاستحقاق في مجال الألعاب الرياضية.

إن اللاعب المهاجم الذي يحرز أهدافا كثيرة في كرة القدم يسهم عادة في تحقيق طموحات فريقه في النجاح أكثر من لاعب متوسط المستوى ضمن الفريق. لهذا السبب ربما يستنتج المرء أن المهاجم الذي يحقق أهدافا كثيرة في مرمى الخصم يستحق تقديرا أعلى (وربما نصيبا أكبر من مكاسب أخرى) مقارنة باللاعب المتوسط المستوى. ولكن، لا تعتبر الأهداف التي يحرزها اللاعب المهاجم مساهمات إلا على ضوء الغاية المحددة للعبة (الفوز) وكذلك القواعد والشروط التي تحدد طرق السعي إلى تلك الغاية (إحراز أهداف أكثر من أهداف الخصم بتطبيق قواعد أفضل). إذا كنا نفهم الغاية من اللعبة بشكل آخر (على سبيل المثال، قد نفترض أن الغاية الأساسية من لعبة جماعية هي المجاملة بين أفراد الفريقين)، عندها ينبغي تبني نظرة مختلفة عما يعتبر مساهمة وبالتالي عن أساس الاستحقاق للثناء والتقدير. وإذا كانت قواعد اللعبة أو شروطها الأخرى تتغير بشكل ملحوظ، عندها فإن المهارات والقدرات التي من شأنها أن تحقق النجاح والشهرة للاعب المتفوق في كرة القدم (مثلما نعرف جيدا) سوف تفسح المجال لظهور مجموعة أخرى من المهارات والقدرات، التي يمكن أن تناسب بشكل أفضل لعبة أخرى ذات قواعد جديدة مختلفة. ليس من السهولة التوصل إلى استنتاجات عن طبيعة الاستحقاق في الألعاب الرياضية إلا ضمن إطار تحدده مثل هذه المؤشرات.

تنطبق هذه المسائل ذاتها على الأفكار بشأن المساهمة والاستحقاق في سياق العدالة الاجتماعية. لا ينظر إلى أي نشاط كمساهمة إلا على ضوء غاية محددة أو مجموعة من الغايات، سواء تم تحديد هذه الغايات جماعيا أو حددها أفراد المجتمع بصورة مستقلة. وتعتمد أي قدرات ومهارات محددة تتيح للأفراد تقديم المساهمات على مجموعة من القواعد والشروط التي تشكل نشاطا اجتماعيا في ذلك المجتمع. على الرغم من أن البعض يدعي أحيانا أن الاستحقاق شيء طبيعي (أي قبل ظهور الفكر السياسي)، ما يعني أننا ينبغي أن نعتبر بعض الأشخاص مستحقين بغض النظر عن قواعد أو ضوابط مؤسساتية محددة،[30] غير أن هذا الادعاء غير مقنع قدر تعلق الأمر بنوع الاستحقاق الذي ينبغي الحصول عليه،

أو يتم اكتسابه بطريقة أخرى، نتيجة نشاطات تكتسب معانيها من خلال أعراف أو مؤسسات اجتماعية. يبدو أن اغلب الآراء بشأن الاستحقاق فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية هي من هذا النوع.

يعتبر الاحتكام إلى معايير مثالية لغرض تقييم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية للمجتمع ككل جزءا أو حزمة من فكرة العدالة الاجتماعية. غير أن مبدأ الاستحقاق يحتكم إلى معايير مشروطة بالأهداف، والمؤسسات، والتنظيمات الاجتماعية للمجتمع ذاته الذي تطبق عليه تلك المعايير. تعطي مجتمعات مختلفة قيمة لأهداف مختلفة، سواء كانت هذه الأهداف محددة جماعيا أو انفراديا، من قبل كل فرد على حدة. على سبيل المثال، يهتم بعض الناس أكثر بالمجد، فيما يهتم آخرون بمظاهر الترف، ولا يقف الأمر عند هذين الهدفين وحدهما بل هناك، في عالمنا هذا، بدائل لا حصر لها. حتى عندما تعطي مختلف المجتمعات القيمة نفسها تقريبا للأهداف نفسها، فإن الشروط التي تسعى من خلالها إلى تلك الأهداف والغايات تتباين بشكل مؤثر جدا على المهارات والقدرات التي تتيح للأفراد تقديم المساهمات بأفضل السبل. على سبيل المثال، تختلف المزايا التي أتاحت للمحاربين القدماء أن يكسبوا احتراما واسع النطاق في المجتمعات التي يواجه أمنها تهديدا مستمرا عن المزايا التي أتاحت للعالم ألبرت اينشتاين أن يحظى بموقع «بطولي» في القرن العشرين. لا يمكن أن يفيدنا مبدأ الاستحقاق كمعيار نموذجي مستقل بذاته ويكفي لتقييم مدى عدالة مؤسسات وممارسات مجتمع معين، لأن نوع الاستحقاق الذي يتطرق إليه ذلك المبدأ لا يعتبر في واقع الأمر مستقلا عن تلك المؤسسات مطلقا.

على الرغم من أن هذه الاعتراضات تبدو ذات أهمية حاسمة ما دام يُنظر إلى مبدأ الاستحقاق كأساس حصري لعملية توزيع مثالية وعادلة للحقوق والامتيازات، والأعباء والآلام، بيد أن هذه الاعتراضات لا أهمية لها قدر تعلق الأمر بمفهوم الاستحقاق ذاته، فهي لا تؤكد ضرورة اعتبار الاستحقاق عنصرا مهما من عناصر تصوّر رصين للعدالة الاجتماعية.

تكون بعض أشكال الاستحقاق مستقلة نسبيا عن تقسيمات معقدة للعمل وعن الأعراف الاجتماعية. إذا كان هناك شخصان متساويان نسبيا

ويقدم أحدهما خدمات كبيرة ونافعة للآخر، فمن العدل أن يرد الشخص المستفيد الجميل حين يكون في وضع يتيح له ذلك دون أن يخرق التزامات مهمة أخرى. في هذه الحال، يكون من المنطقي، وبمعزل عن الأعراف نسبيا، أن يستحق الشخص الأول الحصول على مكافأة عن الخدمة التي قدمها. لذا، في الوقت نفسه لا يكون فيه مبدأ الاستحقاق دقيقا كمبدأ للعدالة الاجتماعية، يبقى مفهوم الاستحقاق ذاته ينطوي على شيء من قوة الإقناع، ولا ينبغي تجاهل هذه القوة كتصور رصين للعدالة الاجتماعية.

يواجه مبدأ الاستحقاق مشكلة ثالثة أكثر خطورة وهي: في أي مجتمع افتراضي تتوزع فيه المنافع والأعباء بما يتوافق تماما مع مبدأ الاستحقاق، سوف يحصل أكثر الناس على منافع قليلة أو لا يحصلون على شيء، لأن أكثر الناس لن يكونون قادرين على المساهمة إلا بالقليل أو أنهم لا يسهمون بشيء. وهكذا سوف يعاني كثيرون من الفقر والحرمان؛ وربما يموت كثير من الناس قبل الأوان نتيجة ذلك.

لم يكن هذا المعنى الضمني يثير قلق مالتوس أو سبنسر، وهما من الرواد البارزين لمبدأ الاستحقاق في السنوات المبكرة من القرن التاسع عشر والنصف الأخير منه على التوالي. قد يقول البعض إن مبدأ الاستحقاق، على الرغم من أن هذا المعنى ربما يوحي بأنه مبدأ «لا إنساني»، لا يطرح أي مشكلة ذات صلة بالعدالة مطلقا. ولكن إذا كان لكل البشر نوع من القيمة على الأقل - وإن لم يتساو الجميع في القيمة - وإذا كان هدف أي تصوّر عن العدالة أن يكون معيارا مفيدا لتقييم ممارسات البشر وتنظيماتهم الاجتماعية، فهذا المعنى لمبدأ الاستحقاق ربما يشكل اعتراضا قويا عليه.

إن لم يكن الاستحقاق كافيا لأن يعتبر مبدأ أساسيا للعدالة الاجتماعية، فإن مبدأ الاحتياج يواجه هو الآخر اعتراضات مهمة.

من الصعوبات التي تواجه مبدأ الاحتياج أن ليس من السهولة تحديد مفهوم الاحتياج أيضا. إن الأشياء التي يحتاج إليها الإنسان للاستمرار في الحياة ذات أهمية بالغة طبعا - منها أن يتنفس الإنسان هواء نقيا، ويحصل على ماء صالح للشرب وما يكفي من الغذاء — ولكن كل ذلك بأدنى قدر

ممكن. أما الأشـــياء التي يحتاج إليها الإنســـان لكي يعيش حياة ينعم فيها بالصحـــة وربما تتيح له أن يعمر طويلا فهي أكثـــر من ذلك. وأخيرا، فإن الأشياء التي يحتاج إليها الإنسان لكي يعيش دون أن يحس بفقدان كرامته هـــي أكثر من هـــذا وذاك وتختلف من ثقافة إلى أخـــرى. لقد لاحظ آدم ســـميث في عصره أن حتى الإنسان الذي ينتمي إلى طبقة اجتماعية دنيا في انجلترا لا يستطيع الظهور على الملأ دون أن يشعر بالخزي ما لم يرتد قميصا فاخرا وحذاء جلديا [31]. مع ذلك، حتى إذا عرّفنا الاحتياج بشكل موســـع نســـبيا وجعلناه يشـــمل إمكانية الحصول على بعض الأشياء التي يحتاج إليها الإنســـان لكي يعيش حياة كريمـــة تضمن له الاحترام الذاتي، فإن نســـبة قليلة فقط من الناتج الاجتماعي في المجتمعات ذات الإنتاجية العالية سوف تكون مطلوبة لغرض تلبية احتياجات كل إنسان تقريبا. لا بد أن يعتبـــر مبدأ الاحتياج الذي يفهم بهذه الطريقة ناقصا بما يكفي ليعجز عن أداء دوره كمعيار للعدالة الاجتماعية.

علينـــا إذن أن نبحـــث عن معيار آخـــر يعتبر مكملا لمبـــدأ الاحتياج المجرد. يبدو أن المعيار الذي يمتاز بالوضوح في كتابات كثير من المؤيدين لمبـــدأ الاحتياج، من بابوف إلى لويـــس بلانك ومن ماركس فصاعدا، هو المساواة. تتلخص الفكرة هنا في أن ما يتبقى من الناتج الاجتماعي، بعد أن تلبى احتياجات كل إنسان مثلما تم وصفه أعلاه، ينبغي أن يوزع على جميع أفراد المجتمع بنسب متساوية (ربما بصورة منافع خاصة، ولكن لا بد أن يخصص جانـــب كبير من ذلك الناتج لتوفير منافع عامة للجميع، مثل الحدائق وغيرها من وســـائل الراحة والاســـتجمام أو مســـتلزمات الحياة الاجتماعية).

من المشـــكلات البارزة التـــي تواجه معيـــار المســـاواة أن توزيع الناتج الاجتماعي بنســـب متســـاوية على أفراد المجتمع (بعـــد تلبية احتياجاتهم الضروريـــة) يتطلب قدرا كبيرا من نكـــران الذات من جانب الأفراد الذين أسهموا أكثر من غيرهم في ذلك الناتج. ينظر الناس عموما إلى علاقاتهم مع الآخريـــن باعتبارها عادلة عندما تقوم على مبـــدأ التعامل بالمثل على الأقـــل. وهم يرون أن من العقلانية أن يحققوا مكاســـب من أعمالهم. من

شـأن مبدأ الاحتياج الذي يُلحـق به معيار المسـاواة أن يحرمهم من تلك المكاسـب. لأن ذلـك المبدأ ينص على ضـرورة توزيع النـاتج الاجتماعي بغض النظر عن المسـاهمات التي يقدمها النـاس لمجتمعهم ولأفراد ذلك المجتمـع. إن مبدأ الاحتياج المرتبط بمعيار المسـاواة، كمبدأ وحيد للعدالة الاجتماعية، سوف يحرم الناس من قطف ثمار أعمالهم، ويلغي أي ارتباط بين مسـاهمات الناس في الناتج الاجتماعي المشـترك ومقادير من ذلك النـاتج ينبغي أن تزداد لمنفعتهم الخاصة، وسـوف يسـتبعد فكرة التعامل بالمثل من ميدان العدالة.

لدى اسـتبعاد فكرة التعامل بالمثل من ميدان العدالة، سـوف يلغي مبدأ الاحتياج، على العكس من مبدأ الاسـتحقاق، أيضا أي ارتباط بين العدالـة الاجتماعية وعدالة التصحيح. علينا تذكر أن وصف سبنسـر لذلك المبدأ بقوله: «كل إنسـان ينال نصيبه من المنافع والأضرار بحسب طبيعته الشـخصية وعمله الذي ينتج عن ذلك»[32]. تقترح هذه العبارة وصفـة معينة لعدالـة التصحيح في إطار مبدأ واسـع النطاق للعدالة الاجتماعية. إذا كان الأشـخاص الذين يسهمون في الناتج الاجتماعي يحصلـون على منافع أو مكاسـب نتيجـة اسـتحقاقهم الإيجابي فإن الأشـخاص الذين يتسـببون في أضـرار لغيرهم مـن المواطنين يمكن أن يتوقعوا أضرارا بالمقابل نتيجة اسـتحقاقهم السـلبي. في ظل مبدأ الاسـتحقاق، يصبـح مفهوم عدالة التصحيح مـن مكونات أو بديهيات مبدأ واسع النطاق للعدالة الاجتماعية.

لا يتضمن مبدأ الاحتياج شـيئا من هذه المكونات. كان كثير من مؤيدي هذا المبدأ طوال القرن التاسع عشر، ابتداء من بابوف قبل منتصف القرن إلى ماركس في منتصف القرن، وحتى كروبوتكن الذي مارس مهنته ككاتب إلى بواكير القرن العشرين، ينظرون إلى الإساءة أو انتهاك الحقوق كمظهر مشوّه للغاية يميز شكلا من أشكال الحياة الاجتماعية، وسوف يختفي ذلك المظهر أو على الأقل تخف وطأته حين يتلاشـى شـكل الحياة الاجتماعية ذاك. يبدو أن هؤلاء المفكرين لم يكونوا يتصورون أن من الضروري تكريس فكر جاد بخصوص العدالة في علاقتها بفعل الخطأ.

يوسع مبدأ الاستحقاق النظرة إلى مفهوم التبادل المتوازن، حيث يسترد أي إنسان كل منفعة يقدمها للآخرين في نهاية الأمر بشكل منفعة ذات قيمة مساوية ويُسترد كل ضرر يلحق بالآخرين بضرر متكافئ، وبهذا يشمل المبدأ كل نواحي العدالة دون تمييز. ولكن مفهوم التبادل المتوازن لا يحتمل ما تتطلبه فكرة العدالة الاجتماعية من التزامات ثقيلة. يكون مفهوم التبادل المتوازن شبيها بمجرفة يدوية، أو أي أداة تبقى مفيدة إلى الأبد، ومن المحتمل أن يبقى هكذا نبراسا ينير طريق التفكير بالعدالة قدر ما يسعفنا به الخيال. ولكن لغرض إعادة ترتيب البيئة الاجتماعية للعدالة ككل، نحن بحاجة إلى معدات ثقيلة من نوع آخر. ينبغي أن يلعب مفهوم التبادل المتوازن دورا حيويا في وضع صيغة عادلة للعلاقات بين الناس؛ ولكنه، على الأقل بشكله المبسط، يبدو غير كاف للحكم على بيئة العدالة الاجتماعية بصورة عامة.

لا بدّ أن يستغني مبدأ الاحتياج عن مفهوم التعامل بالمثل تماما. في الوقت الذي يشكل فيه هذا المبدأ فرضية مبدئية يستند إليها أي تصور موثوق عن العدالة - أن لكل البشر قيمة - فهو يؤدي هذا الدور على حساب تقويض أسس العدالة في علاقات الناس.

من السبل التي ربما تتم بها الاستجابة إلى الصعوبات التي تكتنف هذين المبدأين هي التخلي عن فكرة العدالة الاجتماعية جملة وتفصيلا. ربما يجادل البعض بالقول إن مفهوم العدالة مصمم ليطبق على تعاملات محددة بين الأشخاص ولا يمكن أن يطبق بشكل له معنى على مؤسسات المجتمع والتنظيمات الاجتماعية ككل[33]. أو ربما يدعي المرء، في الوقت الذي نستطيع فيه الحكم على احتمالات العدالة أو الظلم في مؤسسات المجتمع والتنظيمات الاجتماعية، فإن هذه التخمينات أو الأحكام ليس لها معنى ما لم تستند إلى معايير معترف بها مسبقا كأسس ضمن تلك التنظيمات، وإلا لن يكون لفكرة المثل الأعلى والمعيار المستقل الذي تتبناه العدالة الاجتماعية أي معنى على الإطلاق[34].

إن هذا النوع من الاستجابات يجعلنا نتخلى عن مسؤولياتنا في تشكيل وإصلاح عالمنا الاجتماعي، بينما نحن في الحقيقة نؤدي واجباتنا تلك بوعي وقصد مسبق، ولو بشكل غير ثابت ومنتظم، من خلال التجربة

والخطأ، ومع إخفاقات أو نجاحات من حين لآخر. أما النوع الآخر من الإجابات فيتضمن القول بأننا، في الوقت الذي نتمسك فيه بفكرة مسؤولياتنا عن تشكيل وإصلاح العالم الاجتماعي الذي نعيش فيه وصولا إلى مستقبل أفضل، غير أننا ندرك أن قدراتنا قاصرة عن القيام بذلك إلا ضمن الحدود الخيالية للحاضر. ولكن هذا الرأي الأخير يحبطه سجل الإبداع والاختراعات البشرية.

تتمثل الاستجابة البديلة لهاتين المعضلتين في استنتاج مفاده أن من الخطأ تطبيق مبدأ واحد من مبادئ العدالة على جميع المجالات. كان ظهور فكرة العدالة الاجتماعية في القرن التاسع عشر قد غير مظاهر العدالة جذريا، ومن المنطقي أن يفترض المرء أن القدرة البشرية، في الوقت الذي لا يمكن فيه فهم تلك المظاهر (أو إعادة تشكيلها) بصورة كافية باستخدام أدوات تم اختراعها لتؤدي مهام أقل جسامة، لن تعجز أبدا عن ابتكار أدوات جديدة تساعدنا على مواجهة التحديات الجديدة التي فرضتها فكرة العدالة الاجتماعية. من أجل ابتكار أدوات جديدة تؤدي مهمات جديدة، لسنا بحاجة إلى التخلي تماما عن تلك الأدوات التي بدت كافية منذ زمن طويل لتؤدي أغراضا أكثر تواضعا.

يؤشر هذا الاقتراح، الذي يتضمن بضع خطوات عريضة، إلى المسار الذي حاول من خلاله فيلسوف القرن العشرين جون راولز أن يبحر عبر ميادين اكتشفت مؤخرا فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية. دعونا الآن نتعقب بعض الانعطافات الأساسية التي سلكها راولز ونجري مسحا للمقاصد التي كان يروم الوصول إليها.



8

العدالة بوصفها إنصافًا(*)

1

في منتصف القرن العشرين، كان جون راولز قد بدأ العمل على دراسة مجموعة من القضايا التي سرعان ما قادته إلى الأفكار الأساسية التي تشكل نظرية جديدة في العدالة الاجتماعية. كان راولز يعمل بجد ومثابرة طوال عقدي الخمسينيات والستينيات، وبالتالي فقد أسفرت جهوده عن إصدار كتابه «نظرية في العدالة» في سنة 1971. كان لهذا العمل الضخم الذي تطلب جهدا مضنيا وانطوى على جدل بالغ التعقيد، بعد

«إن العدالة التي تطبق مباشرة على علاقات الأشخاص ليست أقل شأنا من مبادئ العدالة الاجتماعية. لكن الشيء الصحيح هو القول إن مبادئ العدالة الاجتماعية تستمد جذورها من فكرة العدالة التي تطبق على العلاقات المباشرة بين الأشخاص»

المؤلف

(*) Justice as Fairness: عنوان كتاب لجون راولز، يراجع فيه أفكاره التي طرحها في كتابه «نظرية في العدالة». وقد نشر في العام 2001م [التحرير].

أن وزع راولـــز أجـــزاء منه على الباحثين قبل الانتهاء منه بســـنوات، تأثير جوهري مباشـــر على الفلســـفة السياسية في الأوســـاط الأكاديمية وغير الأكاديميـــة، إذ أثار جملة من التســـاؤلات التي تميّـــزت بكثافتها أكثر مما أثارته أي نظرية أخرى في العدالة الاجتماعية خلال القرن العشرين. لقد أطلق راولز على نظريته اســـم «العدالة بوصفهـــا إنصافا»، وبالتالي يمكن القول بأن مهمة تطوير وتوســـيع مضامين هذه النظرية قد شغلت مراحل لاحقة من حياته المهنية كلها، منذ أن نشـــر أول مقال له في ســـنة 1951 حتى تتوج ذلك بجهوده الأخيرة التي بذلها عام 2000، أي قبل سنتين فقط من وفاته. مثلما يمكن للمرء أن يستنتج، فقد نشأ فكر راولز وتطور حثيثا عبر نصف قرن تقريبا من حياته التي كرّســـها لهذا العمل الذي شكل في الواقع منعطفا جوهريا في إطار تصوّره الخاص لنظرية في العدالة سوف تهيمن على عقد الثمانينيات. في الحيز الضيق الذي يتوافر لدي من هذا الكتاب ســـوف أتغاضى في أكثر الأحيان عن مجمل هذه التطوّرات، وذلك بغية التركيـــز أكثر على ملامح بارزة بقيت ثابتة نســـبيا ضمن الخطابات المتنوعة التي تمخضت عن تلك النظرية.

على الرغم من أن راولز كان واعيا لذلك الكم الهائل من الأفكار التي تتناول العدالة الاجتماعية وتركز على مفاهيم الاســـتحقاق والاحتياج، غير أن الهدف الرئيســـي من نقده كان يتمثـــل في مبدأ المنفعة، والذي صار من وجهة نظره يهيمن على النقاشـــات التي ما فتئت تدور بشـــكل مكثف حول المؤسســـات الاجتماعية والسياســـات، حتـــى أدى ذلك إلى اســـتبعاد الاهتمام الجاد بأي مناهج تفكير بديلة. لقد طرح راولز عدة إشكالات بشأن نظريات المنفعة. أولا، قال إن مذهب المنفعة لا يُقَدّم ما يكفي من الضمـــان للحرية. في بَعْضِ الحالات، ربما يحصل أن تتحقق الســـعادة لأغلبية الناس بحرمان أشخاص قلائل من حرياتهم. إذا كان المكســـب من السعادة التي تتحقق لأغلبية الناس أكبر من حرمان بعض الأشـــخاص من ســـعادتهم عندئذ يُبرر مبدأ الســـعادة القصوى فقدان الأقلية لحرياتهم. تبعا لرأي راولز، فهذا الاحتمال يكفي بحد ذاته لبيان عدم كفاية مبدأ السعادة القصوى.

أما كيف يمكن أن يتحقق هذا السيناريو، فهي مسألة تستحق شيئا من الجدل. ولكنه على الأقل سيناريو يبدو معقولا، وبرفضه لمذهب المنفعة يأخذ راولز في الحسبان حقائق تاريخية بالغة الأهمية، علاوة على نظريات لا تقل شأنا عنها. كان راولز، طوال حياته المهنية وتجربته الناضجة، واعيا إلى الظلم العميق الذي مارسه الأمريكيون من أصل أوروبي ضد الأفارقة وأحفادهم عبر أجيال متعاقبة. في كل مرة كان يزور فيها واشنطن، نراه يتعمد زيارة النصب التذكاري لأبراهام لنكولن، وذلك اعترافا منه بفساد هذه الممارسة وبضرورة إلغائها[1]. بالنسبة إليه، فإن فكرة العدالة التي لا توفر ما يكفي من الضمان للحرية لا بدّ أن يكون مصيرها التصدع والزوال.

يرى راولز أيضا أن مذهب المنفعة يستند إلى تصوّر أحادي لمفهوم الخير[2]. يبدو أن الأمر الذي كان يشغل تفكيره هنا هو أن نظرية المنفعة، من خلال تعاملها مع السعادة كمقياس فريد مطلق لرفاهة البشر، تفشل في أن تعطي الاهتمام المطلوب لحقيقة أن لدى البشر اهتمامات متشعبة، وأنهم يسعون إلى غايات متشعبة، ويمكن ألا تكون السعادة سوى غاية واحدة من بين تلك الغايات. عند هذه النقطة بالذات يمكن القول إن وجهة نظر راولز ذات صلة وثيقة برأي إمانويل كانت في أن حرية البشر وليست سعادتهم هي التي ينبغي أن تحتل مكان الصدارة من أفكارنا في العدالة. من وجهة نظر راولز، من المهم في الواقع معرفة أن لدى البشر أشكالا متنوعة (كما يسميها) من التصوّرات عن الخير. ربما يعتقد بعض الناس أن الحياة السعيدة هي أفضل الأهداف التي يطمح إليها الإنسان، وبالتالي ينبغي أن تكون كل الأهداف أو الغايات الأخرى في الحياة أشياء ثانوية مقارنة مع هدف السعادة. وربما اعتبر آخرون حياة الاستقامة بما يتوافق مع تصوّر محدد عن تلك الفضيلة هي أفضل أشكال الحياة البشرية، وإن كان ذلك على حساب السعادة. وربما يؤمن آخرون بأفكار مختلفة عن الأهداف التي تصلح للارتقاء بالحياة البشرية. يعتقد راولز أن مذهب المنفعة لا يأخذ بنظر الاعتبار الأشكال المتنوعة من أهداف البشر (أو تصوّراتهم عن الخير)، وهكذا يخفق ذلك المذهب في إبداء الاهتمام

اللازم بالقدرة البشـــرية المميّزة التي تتيح لنا أن نمارس الحرية في تكوين وتنمية نظرة «تعددية» (Plurality) في أنفســـنا (كما أسماها راولز وغيره من الكتاب الذين جاءوا بعده) ضمن إطار التصوّرات الصحيحة للخير.

قـــد لا يكون النقد الذي يوجه إلى مذهـــب المنفعة هنا مبررا تماما. يبدو أن راولز نفسه يَعْتَرِفَ بأن ذلك النقد ربما لا يتوجه إلى كل تجليات نظرية المنفعة، فهو يقول إن الهدف الرئيســـي من نقده هو نظرية منفعة «كلاسيكية»، كان قد أسهم في صياغتها كما يعتقد كل من بينثام، وجون ســـتيوارت مل، وســـيجويك. ولكن يبدو من المعقول أن يتشكك المرء في ادعاء راولز، أو حتى أن يُصدق القول بأن نقده موجه إلى أولئك المفكرين دون سواهم. مثلما سبق أن رأينا، كان بينثام يعترف بوجود بعض المثالب فـــي نظرية المنفعة ويحاول أن يجعلها تتكيف مع حقيقة أن لدى البشـــر «خصوصية» في القيم؛ وقد فعل جون ســـتيوارت مل الشيء نفسه. على الأقل ربمـــا كان بعض كتاب مذهـــب المنفعة أقل عرضـــة للانتقاد مما يتصور راولز.

بصورة أكثر عمومية، لم يكن راولز على اقتناع بمذهب المنفعة، لأن ذلك الكيـــان الهائل من الأفكار النظرية لا يتطرق إلى قضايا ذات صلة بالتوزيع باعتبارهـــا موضع تســـاؤلات جوهرية يتعين أن تطرح بشـــأن العدالة. في حقيقة الأمر، تركز نظريات المنفعة عموما على تعزيز رفاهة البشـــر أكثر من تركيزها على العدالة. إن أي ادعاءات تطرحها هذه النظريات بشـــأن العدالة تســـتمد أصولها من تراكم المنفعة ولا تكون العدالة إلا جانبا ثانويا فيها. مقابل ذلك، يقول راولز إن التســـاؤلات التي ينبغي أن تطرح بشـــأن العدالـــة هي الأهم مـــن غيرها قدر تعلق الأمر بالمؤسســـات الاجتماعية. وهو يصرّح، فـــي الصفحة الأولى من كتاب (نظرية فـــي العدالة)، بقوله: «إن العدالـــة هـــي الفضيلة الأولى التـــي ينبغي أن تتحلى بها المؤسســـات الاجتماعية... ويتعين إصلاح القوانين والمؤسســـات بغض النظر عن مدى جدواها وحسن تنظيمها أو يتحتم حتى إلغاؤها إذا لم تكن عادلة» (3/ 3). يتضمن مصطلحا «جدوى» و «حســـن التنظيـــم» تلميحا إلى القيم المنفعية التـــي كان راولز يســـعى إلى تحدي أولويتها. غالبا مـــا كان راولز يعبر عن

الاختــلاف بين نظريته الخاصة والمنافس البارز لها من خلال تأكيده على أن مفهــوم الحق هو الذي ينبغي أن يتقــدم على الخير في نظرية العدالة كإنصــاف اجتماعي[3]، فيما يعتبر المفهوم الرئيســي لنظريات المنفعة هو الخير الذي يجب أن تُستمد منه فكرة الحق (28/ 31).

في ضــوء موقف راولز من مذهب المنفعة باعتباره الهدف المهم لنقده، تجدر الإشارة إلى أنه في أحد مقالاته المبكرة، «مفهومان للقوانين» 1955، كان يدافــع في الواقع بشــكل محدود عن مذهب المنفعة. مثلما ســبق أن رأينا، فإن أحد الاعتراضات الشــائعة على مذهـــب المنفعة أن المناظرات الجدلية التي يســتخدمها المؤيدون له لتبرير معاقبة الأشـــخاص المسيئين يمكن الاحتكام إليها أيضا لتبرير «معاقبة» بعض الأشخاص الأبرياء[4]، إذا كان لتلك الممارسة أن تسهم في تحقيق الخير للمجتمع. يقول راولز إن هذا النقد الموجه إلى مذهب المنفعة لا يمكن أن يكون صحيحا.

علــى الرغــم من أن راولز يقــدم دفاعا محدودا ليــس إلا في هذا المقــال عن مذهب المنفعة في مواجهـــة بعض الانتقادات، فإن الأهداف الأساســية من دفاعه، مثلما يوحي بذلك عنوان المقال، هي التمييز بين مســتويين من الحجاج حول القوانين، وإظهــار أن الإخفاق في الانتباه إلى هذه الاختلافات قد أســهم في وقوع ارتباك ضمن ســياق الجدل الأخلاقــي. يقول راولز إن هناك اختلافا جذريا بين تبرير «ممارســة» معينة وتبرير «تصرّفات» ضمن تلك الممارسة - وفي هذه الحالة تحديدا هنــاك اختــلاف بين تبرير ممارســة العقوبة وتبريــر تصرّفات تندرج فــي إطار تلك الممارســة. ربما يكون بالإمكان تبرير ممارســة العقوبة بالاحتكام إلى مبدأ الســعادة القصوى. أما التصرّفات التي تقع ضمن تلك الممارسة، فلا يمكن تبريرها إلا بالاحتكام إلى القوانين التي تستمد منها تلك الممارسة شرعيتها، وليس بالاحتكام إلى مبدأ السعادة القصوى مباشــرة. إن القوانــين التي تعتمد عليها ممارســة العقوبة هي قوانين جزائية، وليســت قوانين منفعية (مباشــرة). إذن، تبعــا لرأي راولز في هـــذا المقال، لا يصح أن يتعرض مذهب المنفعة للانتقاد لأنه ربما يبرر، كما يقال، معاقبة أشــخاص أبرياء. إن هذا النقد الذي في غير مكانه

الصحيح (كما يرى) يطبق بشـــكل خاطئ معايير منفعية على تصرّفات محددة ضمـــن العقوبة، فيما ينبغي تطبيق تلك المعايير على ممارســـة العقوبة ذاتها، وينبغي بالأحرى الحكم على تلك التصرّفات المحددة وفقا لمعايير جزائية، لا معايير منفعية.

علـــى الرغـــم من أن دفاع راولـــز عن مذهب المنفعـــة بناء على هذا النقد غيـــر مقنع تماما، فإن مقاله لايزال مثيـــرا للاهتمام وذلك يعود إلى سببين: أولا إنه يكشف عن نزعات موضوعية يستمر التأكيد عليها في كتابات راولز كلها منـــذ هذه المرحلة فصاعدا. كان راولز ينظر إلى مذهـــب المنفعـــة بأقصى قدر مـــن الجدية. لقد اعتبـــر مذهب المنفعة بمنزلة النظرية المرموقة للحكم على المؤسسات والسياسات الاجتماعية فـــي زمنه، وكان ينظر إلى ذلك المذهب، بشـــكل دائم، على أنه المنافس الأكثر خطورة الذي بإمكانه أن يؤدي هذا الدور - باســـتثناء نظريته هو فـــي العدالة بوصفها إنصافا. لـــم يكن راولز يولي الاهتمام ذاته لمذهب «الثـــواب والعقاب» (*) أو الجزاء. يناقش راولز في مقاله الذي أشـــرنا إليه مذهب المنفعة ومذهب الجزاء كمتنافسين واضحين بشكل بديهي. يفترض راولز - في نقاش موجز - أن الجزاء لا يمكن أن يبرر ممارســـة العقوبة. وهو يرى ضرورة إيجاد شكل من توزيع المهام بين وجهات نظر منفعيـــة وأخرى جزائيـــة: يوفر الجدل المنفعي، كما يفترض، الأســـاس الذي ربما يمكن اعتمادا عليه تبرير ممارسة العقوبة، فيما يبرر الجدل الجزائي تصرّفات محددة ضمن تلك الممارســـة. وفقا لهذا التصوّر عن ميدان النقاش، بالإمكان النظر إلى مذهب المنفعة على أنه تأويل لوجهات النظر التي يتبناها المُشرّع لدى وضع القوانين التي تتشكل منها ممارسة العقوبة، بينما ينبغي على القاضي المســـؤول عن تطبيق تلك القوانين أن يحتكـــم إلى وجهات نظر جزائية. يقتضي ذلـــك أن تكون «وجهة النظر المنفعية هي الأهم شـــأنا»[5]. إذن يستبعد راولز الجزاء، حتى في مجاله «الطبيعـــي» الذي يبدو واضحا للعيان - وهي نظرة للعدالة وموقفها من الجرم استنادا إلى مفهوم التعامل بالمثل - ويرى أنه يعبر عن وجهة نظر

(*) الجزائية Retributivism: نظرية أو آلية سياسية، في سياق العدالة، تدافع عن جواز إنزال العقاب بالمجرمين جزاءً على الضرر الذي أحدثوه [التحرير].

اشتقاقية أو ثانوية، مع أن لها مكانتها المناسبة، ولكن كوجهة نظر ثانوية إزاء (ما يعتقد أنها) نظرية أكثر شمولية وأهمية في العدالة. مع أن راولز لم يدافع بصورة جادة بما يكفي عن الافتراضات التي قادته إلى هذا الاستنتاج.

هناك وجهة نظر أخرى مثيرة للاهتمام بشأن مقال راولز وهي أنه يثبّت دعائم إستراتيجية سوف يطورها بشكل ثابت طوال حياته المهنية بمختلف مراحلها. لا يرفض راولز ببساطة مذهب الجزاء. إنه بالأحرى يجعله خاضعا إلى نظرة يفترض أن تكون أوسع أفقا، وهي في هذه الحالة نظرة منفعية. برأي راولز، يشكل الجزاء اتجاها ناجعا في ممارسة العقوبة، ولكن من وجهة نظر يؤكد فيها على أن ضرورة أن يخضع الجزاء لقيود مشددة، مثلما يُفترض أن تتقيد وجهة نظر القاضي بالتشريع الذي يكون مسؤولا عن تطبيقه. إن هذه الإستراتيجية في الجدل، والتي تذكرنا كثيرا بالمنهج الذي اتبعه هيغل في أعماله الفلسفية الكبرى، ابتداء بكتاب «فينومينولوجيا الروح» (1806) فصاعدا، كانت قد أسهمت بالأساس في خلق الانطباع الباهر الذي تركه عمل راولز وقد أفادت كنوع من الركائز الثابتة، حيث كان يعود إليها مرارا في دحض وجهات نظر تبدو متعارضة مع وجهة نظره.

2

يصف راولز الموضوع الرئيسي الذي تتطرق إليه نظريته بأنه «التركيبة الأساسية» للمجتمع. وتشمل التركيبة الأساسية للمجتمع مؤسساته الاجتماعية، ومنها دستوره السياسي، وتركيباته الاقتصادية، وتنظيماته الاجتماعية. على سبيل المثال، فإن مؤسسة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والأسواق التنافسية هي عناصر مهمة للتركيبات الاقتصادية في بعض المجتمعات، فيما تتبنى مجتمعات أخرى الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج واقتصاديات الهيمنة. توفر الدساتير السياسية في بعض البلدان حماية قانونية كبيرة لحرية الفكر وحرية الضمير؛ فيما لا تفعل ذلك دساتير أخرى. وتعتبر العائلة التي تتكون من زوج وزوجة واحدة مؤسسة

اجتماعية أساسية في كثير من المجتمعات، فيما كان تعدد الزوجات في العائلة في مجتمعات أخرى يعتبر منذ قرون من التنظيمات الاجتماعية الأساسية للمجتمع.

ما الذي يمكن ألا تتضمنه التركيبة الأساسية للمجتمع؟ في نصوص متعددة يولي راولز اهتماما خاصا بصنفين من الأمور التي بالإمكان أن يقال عنها إنها عادلة أو غير عادلة، مع أن ذلك ليس موضوع نظريته. يتضمن أحد هذين الصنفين أنواع الضوابط التي تنظم التعاملات والصفقات التي تجري بين الأشخاص على انفراد، مثل الضوابط التي تنظم الاتفاقات التعاقدية، وتلك التي تشمل ممارسات منظمات خاصة (8/ 7). أما الصنف الآخر فهو يشمل نشاطات وتعاملات فردية. يمكن أن يقال عن هذه الأشياء بالتأكيد إنها إما أن تكون عادلة أو غير عادلة، ولكنها مع ذلك ليست موضوع نظرية راولز. إن الموضوع الذي تتناوله نظرية راولز هو العدالة الاجتماعية، ووفقا لرأيه فإن الموضوع الذي يجب أن تتناوله أي نظرية في العدالة الاجتماعية ينبغي أن يكون التركيبة الأساسية للمجتمع.

لماذا هذا التركيز على التركيبة الأساسية للمجتمع؟ تتمثل المسألة المهمة التي ترد ضمن جدل راولز في أن المؤسسات والممارسات التي تشكل التركيبة الأساسية للمجتمع هي التي تحدد مدى قدرة أفراد ذلك المجتمع أن يُحسنوا على العيش، وفقا لشروط مطلقة وبالمقارنة مع مجتمعات أخرى. في حقيقة الأمر، وبمعنى أكثر دقة، فإن توزيع المنافع التي تنتج عن تركيبة أساسية معينة لمجتمع ما، وليست التركيبة الأساسية ذاتها، هو الموضوع الحقيقي لهذه النظرية (7/ 6). عندما يحدد راولز التركيبة الأساسية كموضوع رئيسي تتناوله نظريته في العدالة، فهو في الواقع يتبنى وجهة نظر أن العدالة هي السمة الأولى والأكثر أهمية من سمات البيئة الاجتماعية. برأي راولز، تطبق فكرة العدالة بالأساس على المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية التي تتحدد من خلالها الامتيازات أو حالات الحرمان من الامتيازات في المجتمع من دون أن تحدد طبيعة العلاقات بين الناس.

يمكننا أن نُلمّحَ بعض السمات الأخرى للبيئة الاجتماعية ضمن جدل راولز الذي يركز فيه على التركيبة الأساسية للمجتمع إذا تأملنا في المقطع التالي:

> التركيبة الأساسية للمجتمع هي الموضوع الرئيسي للعدالة، لأن تأثيراتها تكون عميقة كثيرا وهي حاضرة منذ البداية... يولد الناس الذي يحتلون مواقع اجتماعية مختلفة وقد نشأت لديهم توقعات مختلفة في الحياة... إن مؤسسات المجتمع تفترض وجود نقاط انطلاق محددة تعتبر أفضل من نقاط أخرى... هذه الأشكال من التفاوت... تؤثر في فرص الناس الأولية في الحياة؛ غير أنه لا يمكن أبدا تبرير كل ذلك بالاحتكام إلى الاعتقادات بشأن القيمة الاعتبارية أو الاستحقاق (7/ 7).

يكشف هذا المقطع مسألتين مهمتين: أولا، حين يذكر راولز في مناقشاته أن التركيبة الأساسية هي الموضوع المناسب لأي نظرية في العدالة الاجتماعية، يبدو واضحا أن اهتماماته بحالات عدم المساواة تتمحور حول التفاوت في الفرص المتوافرة للناس في حياتهم - أي الفرص (المتباينة) لدى الناس - من دون التركيز على النتائج النهائية. يكتب راولز هنا واصفا المواقع المتباينة التي يحتلها الناس منذ «الولادة»، و«نقاط الانطلاق» و«الفرص الأولية». ثانيا، يشير النص إلى حقيقة (تصبح أكثر وضوحا في مناقشات لاحقة) أن راولز يهتم بالأساليب التي تصوغ من خلالها مؤسسات اجتماعية كبرى طموحات وتوقعات الأفراد، إضافة إلى اهتمامه بالطرق التي تحدد من خلالها تلك المؤسسات توزيع المنافع. حتى إذا توافرت لدى الناس فرص موضوعية متساوية فإن بعضهم ينجح بدرجة أقل من الآخرين في الحياة لأن لديه طموحات أو توقعات أدنى مستوى. تتشكل هذه الطموحات والتوقعات ذاتها بفعل التركيبة الأساسية للمجتمع، وهذا التفاوت الشخصي بين الناس كان مدعاة لانزعاج راولز مثله مثل الاختلاف الموضوعي في الفرص المتاحة.

يُلَمّح نقاش راولز الذي يركز فيه على التركيبة الأساسية أيضا إلى عدم كفاية مفاهيم القيمة الاعتبارية والاستحقاق. على الرغم من أن هدفه الأساسي من النقد هو مذهب المنفعة الكلاسيكي، فإنه يرى أيضا أن من أهدافه فكرة توزيع المنافع بما يتوافق مع الاستحقاق الأخلاقي (310 - 273/315 - 277). سوف نبتعد كثيرا عن مجال البحث إذا حاولنا استكشاف النقاط الدقيقة في مناقشاته لهذه المسألة، ولكن الأمر الذي يستحق الإشارة إليه هنا أن راولز يستبعد الاستحقاق كشيء من أساسيات العدالة الاجتماعية بالطريقة نفسها تقريبا التي كان قد استبعد فيها سابقا محاولة تبرير ممارسة العقوبة اعتمادا على أسس جزائية. يستبدل راولز مفهوم الاستحقاق بمفهوم التوقعات المشروعة، وهو مفهوم يفصل بين المنافع التي يستحق أفراد المجتمع أن يحصلوا عليها والمساهمات التي يقدمونها للمجتمع بالطريقة نفسها تقريبا التي يلغي فيها مبدأ «من كلٍ وفق قدرته، ولكلٍ وفقا لاحتياجاته» أي رابطة محددة بين المساهمات والمنافع (310ـ 311/ 273ـ 274).

من وجهة نظر راولز، ليست التركيبة الأساسية مجرد موضوع من الموضوعات المتعددة التي يمكن أن تتطرق إليها أي نظرية في العدالة، وليست العدالة الاجتماعية مجرد شكل من أشكال أخرى محتملة للعدالة. إن العدالة الاجتماعية بالأحرى تعني جوهر العدالة بمعناها الشامل والأهم. يتخيل راولز توزيعا للمهام بين مبادئ العدالة التي تطبق على التركيبة الأساسية للمجتمع وقوانين أو معايير العدالة التي تطبق على مجالات أخرى. هذا التصنيف الفكري مشابه لما تصوره سابقا عن التبرير الذي يستند إلى المنفعة في ممارسة العقوبة ومجموعة القوانين الجزائية التي توضع كإطار لتلك الممارسة. تختلف مبادئ العدالة الاجتماعية عن القواعد والمعايير التي تطبق على مجالات أخرى. وهذا هو السبب الذي دعاه للقول بأن «الطريقة التي نفكر فيها بالإنصاف في الحياة اليومية لا تجعلنا نتهيأ بما يتناسب مع المنظور المطلوب للتأمل في مدى عدالة التركيبة الأساسية ذاتها»(6). في الوقت نفسه، فإن تلك المبادئ لها أسبقية فكرية على القواعد والمعايير الأخرى، وتفيد كأساس لأفكار رصينة

عـن العدالة فيما يتعلـق بمجالات أخرى. مثلما يلاحـظ راولز في كتاب «نظرية فـي العدالة»، حين تتوافر لدينا نظرية فـي العدالة الاجتماعية، «فإن المشكلات الباقية بخصوص العدالة [ومنها المشكلات التي لها علاقة بالتعاملات، والسلوكيات الإجرامية والعقوبات، والعدالة في التعويض عن الخسـائر، وغيرها من الموضوعات] سوف يتبين أنها سهلة الحل في ضوء هذه النظرية» (7/8).

يحقـق راولز، من خـلال التمييز بين مبادئ العدالـة التي تطبق على التركيبة الأساسية وقواعد ومعايير العدالة التي تطبق على مجالات أخرى، الغـرض المهم لنظريته في العدالة بصورة عامـة. علينا أن نتذكر أن أحد اعتراضات راولز المبدئية على مذهب المنفعة أنه يستند إلى تصوّر أحادي عـن الخير - أي بعبارة أخرى، فهو يفشـل في إعطـاء الاهتمام المطلوب لحقيقة أن البشر لديهم تعددية مقبولة في تصوّراتهم عن الخير. وفق رأيه، فإن مذهب المنفعة الكلاسـيكي هو نظرية «شـمولية» أي نظرية أخلاقية تفرض مواصفات لتصميم المؤسسـات البشرية، علاوة على قرارات ينبغي على الأفراد اتخاذها، وفي الواقع فتلك المواصفات تشـمل جميع المجالات التي بالإمكان أن تتطرق إليها أي نظرية أخلاقية. إن التمييز الصارم الذي يجريـه راولز بين مبادئ العدالة التي تطبق على التركيبة الأساسـية - في الواقع هي تطبق على البيئة الاجتماعية ذاتها - ومعايير العدالة التي تخص موضوعات أخرى من شـأنه أن يفسـح المجال لتعددية في وجهات النظر الأخلاقيـة فيما يتعلق بمجالات أخـرى يعتقد راولز بأنها ينبغي أن تندرج ضمن نظرية في العدالة الاجتماعية.

يصف راولز نظريته في العدالة بأنها «مثالية» (ideal). وهو يعني بنظرية مثالية في العدالة الاجتماعية أنها تصوّر مجتمعا عادلا بالشكل الأمثل (8 - 9/ 7 - 8). هناك عبارة أخرى يسـتخدمها للتعبير عن النظرية المثالية وهي «نظريـة الإذعان الصارم»، حيث يضعهـا مقابل «نظرية الإذعان الجزئي». لا يقصد راولز التقليل مـن أهمية نظرية الإذعان الجزئي التي تتعامل مع مجـالات مثل العقوبة، والعدالة في التعليـم والمناصب، ورفع الدعوى أمام المحاكم، ومآسي الحرب؛ وكذلك تبرير العصيان المدني، والمقاومة المسلحة،

والثــورة، والتعويض عن حقوق منتهكة، وكثير من المجالات الأخرى. إن هذه المسائل، كما يرى راولز، لها أهمية كبيرة وحاسمة أيضا. وتتمثل وجهة نظر راولز في أننا إذا اســتطعنا أن نفهم ســمات المجتمــع العادل بالكامل (هو يستعمل عبارة «مجتمع حسن التنظيم»، على الرغم من أن تلك العبارة لديه ذات معنى أوســع، فهي تشمل المجتمعات التي لا تسود فيها العدالة بصورة كاملة) عندها فقط نســتطيع أن نســتوعب المنهج الذي ينبغــي بناء عليه مقاربة تساؤلات جوهرية عن العدالة في عالم الواقع. يعتبر راولز النظرية المثالية أهم شــأنا من النظرية غير المثالية لأنه يعتقد أننا نســتطيع ابتكار أفضل الحلول لمشــكلات العدالة في عالم غيــر مثالي إذا تطور لدينا أولا تصوّر رصين عن مبادئ العدالة التي تطبق في ظروف مثالية.

3

يبدأ راولز بطرح الأفكار الأساسية لنظريته بالكلمات التالية:

دعونــا نفتــرض... أن المجتمع بشــكل أو بآخر رابطة قائمــة بذاتها تتألف من أشــخاص... يتفقــون فيما بينهم على قوانين معينة تحكم ممارساتهم وتعمل على تقييدها... ولنفترض أيضا أن تلك القوانين تحدد نظاما للتعاون يهدف إلــى تعزيز منفعة من يشــتركون فيــه. إذن... فالمجتمع... يشــهد في الأحوال الاعتيادية صراعا علاوة على سعي إلى ترســيخ هوية تتحدد من خلالها الاهتمامات. هناك ســعي إلــى تحديد طبيعــة الاهتمامات لأن التعــاون الاجتماعي يتيــح للجميع أن يعيشــوا حيــاة أفضل مما لــو عاش كل إنســان بمعزل عن الآخرين اعتمادا على جهــوده الذاتية. وهنــاك صراع اهتمامات لأن... كل إنســان يريد الحصول علــى حصة أكبر بــدل أن يحصل على القليــل. يصبح من الضروري أن توجد مجموعــة مبادئ للاختيار بين مختلف النظم الاجتماعية التي تفرض شكل توزيع هذه المكاسب... وهي مبادئ العدالة الاجتماعية بالذات. (4/ 4)

من خلال هذا المقطع، الذي يعتبر مؤشرا دقيقا في هذا الشأن، دعونا نتأمل الأفكار الأساسية لهذه النظرية.

مــن الأفكار الأولية التي تضمنتها نظريــة راولز أن المجتمع عبارة عن منظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشــخاص يصبحون أحرارا ومتســاوين بمرور الزمن وتعاقب الأجيال [7]. يســمي راولــز أحيانا هذه الفكرة بـ «البديهية الجوهرية الأهم من غيرها»[8] في النظرية. ولكن راولز لا يناقــش أبــدا للدفاع عن هذه الفكرة. بدل ذلك فهــو يفترض أن قراءه ســوف يتقبلونها ويعتبرونها نقطة انطلاق معقولة لا بُد أن تحظى بالتأييد ويركــز طاقاته الفكريــة على جدل ينطلق من هــذه الفكرة بدل جدل في الدفاع عنها.

إذن تمارســه هذه الفكرة دورا بارزا في نظريتــه عن العدالة بوصفها إنصافا بشــكل مماثل للدور الذي تلعبه البديهيات الهندســية الأولى في التفكير الهندســي. على الرغم من أنــه لم يكن يعتقد أن من الممكن إقامة نظرية متينة ومقنعة في العدالة من خلال هذا الاستنتاج المحض، غير أن راولز كان يطمح إلى أن يجعل منهج نظريته مبنيا قدر الإمكان على الفكر الهندســي الذي يطبق فــي مجال الأخلاق [9]. لا يمكــن أن تكون الأفكار المبدئية التي تســتند إليها نظريات من هذا القبيل صحيحة أو خاطئة، ولا جدوى من أن يحاول المرء إثباتها أو تفنيدها. بالتأكيد ســوف تصمد تلك الأفــكار أو تتهاوى اعتمادا على مدى فائدتها في التطبيق من عدمها. إذا كانت الافتراضات والنظريات التي تستند إلى تلك الأفكار تقدم تفسيرات معقولــة أو دامغة للموضوعات التي تتطرق إليها، عندها تظهر فائدة تلك الأفكار. أما إذا لم يحصل ذلك فربما تم استبعاد تلك الأفكار لتحل مكانها أفكار بديلة أخرى.

كان راولــز يعتقد أن فكرة المجتمع كمنظومــة للإنصاف في التعاون الاجتماعــي تحظى بالقبول لدى القراء الذين تتوجه إليهم. خلال معظم فتــرات حياته المهنية (حتى أوائل الثمانينيات) يبــدو أنه كان مؤمنا بأن هذا التأييد سوف يتسع على نطاق عالمي، على الأقل بالنسبة إلى القراء الذين يتبعون محاور الجدل في نظريته، لكي يفهموا نقاطها الأساســية

بشكل صحيح. لكن في السنوات الأخيرة من حياته يبدو أنه تراجع عن هذا الافتراض من خلال الإيحاء بأن نظريته مصممة لأن تحظى بقبول لا لبس فيه من الناس الذين يعيشون في كنف ثقافات شكلتها مُثل ديموقراطية وليبرالية.

مما تجدر الإشارة إليه، على أي حال، أن ليس ثمة جدوى على الإطلاق من افتراض تصوّر للمجتمع كمنظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشخاص أحرار ومتساوين. إن نظرية راولز، في الواقع، مبنية على افتراض مثير للجدل إلى حد بعيد، سواء بالمعنى التاريخي أو المعنى الجغرافي. لو اطلع أرسطو على هذا القول بالذات لكان سيشعر بالرعب والذهول. مادام أرسطو يرى أن للناس قيمة اعتبارية، فهو يعتقد أنهم غير متساوين أبدا في تلك القيمة، لأنهم غير متساوين بشكل حاسم في القدرات، حيث إن الاعتقاد بأن علينا اعتبار المجتمع منظومة تعاون بين أشخاص متساوين لن يعني لأرسطو شيئا. وما كان أرسطو أيضا ليتعاطف كثيرا مع تركيز هذا الافتراض على الحرية أو يوليه أهمية تذكر. برأي أرسطو، فالبشر لديهم وظائف محددة فرضتها الطبيعة. تظهر البراعة التي تختلف من إنسان إلى آخر من خلال أداء تلك الوظائف بشكل مميز، تماما مثلما تظهر البراعة في التمثيل عن طريق الأداء المميز للدور كما هو في النص. لن يفهم كثير من المفكرين قبل العصر الحديث بديهية المجتمع كمنظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشخاص أحرار ومتساوين، وسوف يرى البعض منهم أنها تستحق الشجب. بالإمكان قول الشيء نفسه عن كثيرين ممن يسعون إلى التخلص من تأثير، أو كانوا يرفضون، الأفكار الأوروبية الحديثة (ويمكن أن يقال هذا عن بعض الذين يؤمنون بأفكار أوروبية حديثة مناهضة لليبرالية). من منظور تاريخي شامل، يعتبر الأساس ذاته الذي أقام عليه راولز نظريته مجرد افتراض راديكالي.

تبعا لنظرة راولز، تشكل هذه الفكرة عن المجتمع كمنظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي الأساس العقلاني للتفكير في المجتمعات ضمن إطار، ما يسميها على غرار ديفيد هيوم، ظروف العدالة (126ـ 130/

109-112). إن ظروف العدالة نادرا ما تتجسد حقا، فليست يد الطبيعة دائما كريمة إلى هذا الحد لتمنح البشر كل ما يريدونه، من دون حاجة إلى العمل أو التعاون الاجتماعي، أو ربما كانت يد الطبيعة أحيانا قاسية إلى درجة تجبر البشر لأن يخوضوا صراعا من أجل البقاء يتسم بالنزعة العنصرية التي تستبعد أي تعاون اجتماعي. إن ظروف العدالة هي تلك الظروف التي لا نتمتع فيها بوفرة غير محدودة مما نطمح إليه ولا حرمان بالغ.

إذا كانت الفكرة الجوهرية لنظرية راولز في العدالة تتضمن النظر إلى المجتمع كمنظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشخاص أحرار ومتساوين فإن السؤال البارز الذي تطرحه تلك النظرية هو: وفقا لأي شروط يحصل هذا التعاون؟ لأغراض نظريته في العدالة الاجتماعية، يرى راولز أن المجتمع مشروع تعاوني يماثل شراكة تجارية، أو «مسعى للتعاون يهدف إلى تحقيق مكاسب مشتركة». (لكن راولز لم يكن ينظر إلى المجتمع كرابطة طوعية، لأن الانتماء إلى المجتمعات، في أغلب الأحيان، يكون مفروضا على الأفراد الذين لديهم فرص ضئيلة، أو ليست لديهم أي فرص، سواء للموافقة أو الامتناع عن ذلك)(10). هذا التصوّر عن المجتمع يستمد جذوره من رأي آدم سميث في أن التقسيم المعقد للعمل هو المصدر الأساسي للثروة الكبيرة التي تحققها المجتمعات الحديثة. من وجهة نظر راولز، تظهر تساؤلات عن العدالة الاجتماعية نتيجة للإنتاجية، بمعناها الأوسع، التي تتحقق من خلال تقسيم العمل. وهو يعبر عن ذلك بقوله: «يتيح التعاون الاجتماعي حياة أفضل للجميع أكثر مما يحصل لو عاش كل إنسان بمفرده اعتمادا على جهوده الخاصة». يعتبر المجتمع نوعا من الشراكة التي تعقد من أجل أن تتحقق منفعة مشتركة للذين ينضمون إليها ـــ أو في هذه الحال، يجدون أنفسهم عادة قد انضموا إليها مسبقا. يتعلق السؤال الجوهري الذي يطرح بشأن العدالة الاجتماعية بالشروط التي تقوم عليها هذه الشراكة، وهو بالتحديد سؤال عن طريقة توزيع ما يتحقق عن الشراكة من المنافع بين المشاركين.

يقتضـي هذا التصور، مـن وجهة نظر راولز، أن تركز تساؤلات التوزيع التـي تطرحها فكرة العدالة الاجتماعية على النـاتج الاجتماعي تحديدا، أو بمعنى آخر، على «المنافع» (بمعناها الواسع) التي تنشأ نتيجة الجهود المشتركة للمشـاركين. ربما لا تكون هذه المنافع كلها «مادية» أو «اقتصادية» مثلما كان ينظر إليها آدم سميث. على سبيل المثال، فهي ربما تتضمن وسائل استمتاع من نوع غير اقتصادي لا يمكن أن تتحقق إلا بالتعاون مع الآخرين، مثل الاستمتاع الذي نشعر به من خلال الاشتراك في لعبة تتطلب عددا من المشاركين، أو من الصداقـة. ولكن لغرض الحصول على هـذه المنافع دون غيرها - المنافع التي تنشأ من جهود مشتركة للمشاركين - فنحن نحتاج إلى مجموعة مبادئ تحدد الحصص الصحيحة التي يتم توزيعها.

إن السؤال المهم الذي يطرحه راولز شبيه إلى حد ما بالسؤال الذي سبق أن أثاره سـيجويك بشـأن العدالة الاجتماعية قبل قرن من الزمن، وهو على وجـه التحديد ما إذا كان بالإمكان اسـتنباط أي مبادئ واضحة نتمكن على أساسها من ابتكار عملية توزيع عادلة ومثالية للحقوق، والامتيازات، والأعباء، والآلام. لكننـا نلاحـظ أنه، في الوقت الذي كان فيه سـيجويك قد أثار هذا السـؤال حول توزيع هذه الأشياء «بين البشـر عموما»، فإن راولز يعمل على تضييق السؤال فيجعله مقتصرا على توزيع المكاسب على أفراد مجتمع معين ينظر إليه كمشروع تعاوني يطمح إلى تحقيق مكاسب مشتركة. يبدو أن راولز يعتقد أن ليس بوسـعنا إيجاد مجموعة مبادئ في العدالة الاجتماعية تحظى بالقبول إلا بتضييـق نطاق بحثنا وجعله يقتصر على مجتمع محدد (وإن كان مجتمعا افتراضيا)، بدل توسيعه ليشمل نطاق البشرية كلها.

نلاحظ أيضـا، في الوقت الذي تطرق فيه سـيجويك بتركيز مماثل إلى توزيع الأعباء والآلام إضافة إلى الحقوق والمكاسـب، فإن راولز يركز بإصرار على توزيع المكاسـب وحدها. ربما كان من بين أسـباب هـذا التركيز تصوّره للمجتمع كمشروع افتراضي يسعى إلى تحقيق مكاسب مشتركة. فيما يكسب بعـض الأفراد منافع أكبر مقارنة بغيرهم، يفترض راولز أن جميع الناس، في الأحوال الاعتيادية، سـوف يستفيدون بشـكل أفضل من خلال المشاركة في مشـروع تعاون اجتماعي مما لو كان «كل واحـد منهم يعيش بمفرده اعتمادا

علـى جهوده الخاصة». لذلك، فإن النتائج المهمة التي تتمخض عن مشروع التعاون الاجتماعي هي المنافع، وليست الأعباء؛ وتخضع الأشياء التي تنتج عن التعاون الاجتماعي إلى مبادئ العدالة الاجتماعية.

ولكن هناك سببا آخر أكثر إثارة للاهتمام يتعلق بافتراضه، وهو أن كل الأفراد الذين يشاركون في مثل هذا المشروع سوف يكونون فعالين، ليس بالمعنى الضيق للتمسك بقواعد السلوك السائدة فيه فقط، ولكن بالمعنى الأوسع للمساهمة في المشروع من خلال كونهم أفرادا متعاونين بالشكل الاعتيادي. لقد كانت التصوّرات الأساسية للعدالة الاجتماعية التي تطورت طوال القرن التاسع عشر إما تعطي وصفة للمساهمات التي يتعين على الأفراد تقديمها للمجتمع من أجل المنافع التي يتوقعون الحصول عليها (من كل وفق قدرته/ ولكل وفقا لاحتياجاته) أو تتطرق إلى المنافع التي ينبغي أن يحصل عليها الأفراد مقابل مساهماتهم (مبدأ الاستحقاق). مقارنة بكل هذا، تركز نظرية راولز على المنافع وحدها فيما تطرح تساؤلات عدة بشأن المساهمات. يبدو ببساطة أن راولز يفترض أن يساهم أفراد المجتمع العادل في الناتج الاجتماعي لذلك المجتمع بما يتماشى مع مواهبهم المتباينة. ويبدو أن هذا جزء مما يقصده حين يفترض أن أفراد المجتمع الذي يستند إلى منظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشخاص يصبحون أحرارا ومتساوين مع مرور الزمن وتعاقب الأجيال، هم «أفراد يتعاونون بشكل اعتيادي في المجتمع طوال حياتهم»[11].

من أجل البحث عن إجابة لسؤاله، يتبنى راولز منهجا مستمدا جزئيا من إمانويل كانت وبعض المفكرين الذين سبقوه في بواكير تاريخ الفكر السياسي الحديث، ومنهم توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو. يتمثل المنهج في تخيل أن المجتمع يتأسس على اتفاق بين أفراده تتحدد من خلاله شروط الرابطة التي تجمع بينهم. كان إمانويل كانت قد طبق هذا المنهج في نظريته عن الحق العام من خلال اقتراح فكرة العقد الأصلي لاختبار مدى عدالة القوانين والسياسات العامة. إذا كان من المعقول افتراض أن يحظى القانون أو السياسة التي نحن بصددها بقبول جميع أفراد المجتمع ضمن عقد أصلي، بحسب رأي إمانويل كانت، عندئذ علينا افتراض عدالة ذلك القانون أو تلك السياسة. أما إذا لم يكن هذا الافتراض واردا أو معقولا فربما نستنتج عدم عدالة ذلك القانون أو تلك السياسة.

لقد عمل إمانويل كانت على تضييق استخدامه لفكرة العقد الأصلي الافتراضي حيث تقتصر مهمتها على اختبار عدالة أو عدم عدالة القوانين والسياسات. إزاء ذلك، يستخدم راولز فكرة العقد الأصلي الافتراضي لوضع مجموعة مبادئ للعدالة الاجتماعية. يمتاز استخدام راولز لهذه الوسيلة بأنه أكثر طموحا واتساعا من استخدام إمانويل كانت لها.

يطلب راولز من قرائه أن يتخيلوا أن كل فرد في المجتمع يشكل عنصرا في وضع يطلق عليه تسمية «الوضع الأصلي»، وهذه هي علاقة افتراضية تجمع العناصر كلها بهدف التوصل إلى اتفاق على الشروط التي يؤدي المجتمع على أساسها وظيفته. يتمثل الهدف من اتفاق العناصر فيما بينها (يعبر راولز عن هذه العناصر عادة باستخدام لغة قانونية فيسميها «الأطراف» (Parties) في الوضع الأصلي) في استنباط مجموعة مبادئ للعدالة الاجتماعية تركز على طرق توزيع المكاسب في المجتمع. بعد أن يجري اتباع هذه المبادئ، يمكن استخدامها في مرحلة ثانية من إعادة التدوير، ويسميها راولز «مرحلة العرف الدستوري»، لغرض اختيار نوع التركيبة الأساسية للمجتمع من بين البدائل المتنوعة المتاحة. سوف توفر التركيبة الأساسية التي يتم اختيارها الإطار الذي يتم فيه تبني القوانين، وتطوير السياسات، والتوصل إلى قرارات محددة. مادامت نظرية راولز في العدالة الاجتماعية بمجملها نظرية مثالية، فإن مبادئ العدالة هذه تكون طبعا مصممة لمجتمع عادل تماما.

لأن راولز يريد من قرائه تخيل أن أي عقد افتراضي حتما ينطوي على طموح قد يكون بعيد المنال (بمعنى أنه يحتاج إلى مزيد من العمل الفكري) بشكل أكبر من فكرة إمانويل كانت عن العقد الأصلي، لذلك فهو يُقَدّم وصفا أكثر تفصيلا يتضمن نقاطا مهمة بشأن الوضع الأصلي مقارنة بما قام به إمانويل كانت بشأن العقد الأصلي. يركز راولز على أن الأطراف في الوضع الأصلي تمتاز بالتفكير العقلاني، بمعنى أنها تفضل أن يحصل أفراد المجتمع الذين تمثلهم على نصيب كبير، وليس نصيبا قليلا، من مكاسب التعاون الاجتماعي. إن حقيقة وصف الأطراف بالعقلانية لا تقتضي أن تتصف تلك الأطراف، أو أفراد المجتمع الذين تمثلهم، بالأنانية. ربما يرغب أولئك الأفراد،

على سبيل المثال، في استثمار نسبة من حصصهم لتحقيق غايات تعود بالنفع على الآخرين. يؤكد راولز مرارا على عقلانية تلك الأطراف. إنها تفهم جيدا أن عليها التوصل إلى اتفاق مع الأطراف المقابلة وفقا لشروط الإنصاف. ومن أجل المساعدة على ضمان عقلانيتها، يطلب منا راولز تخيل أن الأطراف ضمن الوضع الأصلي تضع (ما يسميه) «قناع الجهل» الذي يمنعها من التعرف على القدرات، والأوضاع الاجتماعية، وفي الواقع حتى هويات الأفراد الذين تمثلهم. هذا النوع من المعرفة ربما يجعل تلك الأطراف تميل إلى المساومة للحصول على مكاسب بعيدة عن الإنصاف. على سبيل المثال، إذا كان ممثل طرف معين يعلم أن الفرد الذي يمثله يتمتع بذهنية فكرية استثنائية، ربما يطالب بمبادئ عدالة استثنائية من شأنها أن تحقق مصالح ذلك الإنسان الموهوب. وأخيرا، يقترح راولز أن تتبنى الأطراف في الوضع الأصلي معيارا مميزا لتحديد مدى رفاهة الأفراد الذين تمثلهم مقارنة مع غيرهم. تستخدم في الأحوال الاعتيادية معايير الدخل والثروة لهذا الغرض. لقد سبق أن استخدم مفكرو مذهب المنفعة الكلاسيكيون معيار السعادة (على الرغم من أنهم قد افترضوا أن الناس الذين لديهم دخل أو ثروة أكبر من غيرهم يكونون أكثر سعادة). يرى راولز أن المعيار الصحيح هنا ينبغي أن يتألف من عناصر متعددة، من بينها بعض أنواع الحقوق والحريات، والدخل والثروة، والضوابط الاجتماعية فيما يتعلق باحترام الذات، وهي عناصر أطلق عليها اسم «منافع اجتماعية أساسية».

إذن يتلخص اقتراح راولز في أننا نستطيع اكتشاف أفضل مجموعة من مبادئ العدالة الاجتماعية إذا تخيلنا وجود عدد من الممثلين أو «النواب»، في السيناريو الافتراضي الذي يسميه الوضع الأصلي، يسعون إلى التوصل إلى اتفاق فيما بينهم لتحقيق مصالح الناس الذين يمثلونهم بأفضل السبل، حيث يكون هؤلاء الذين يعمل النواب على تمثيلهم هم أفراد المجتمع العادل بشكله المثالي الذي يتجسد على أرض الواقع اعتمادا على تلك المبادئ. مثلما سبق أن رأينا، من بين الفرضيات التي بنيت عليها نظرية راولز أن بعض الأفراد في مثل هذا المجتمع - ليس أفراد أي مجتمع حقيقي، ولكن أفراد مجتمع عادل تماما - سوف يتمتعون بالرفاهة أكثر من غيرهم. وليس ذلك فقط، بل يولد البعض منهم ضمن أوضاع مختلفة، وتكون لديه

طموحات مختلفة، وتتاح له فرص مختلفة في الحياة أكثر من الآخرين. تماما مثلما استمد راولز من آدم سميث فكرة أن تقسيم العمل هو المصدر الأكثر أهمية للإنتاجية وبالتالي للثروة، فقد ورث أيضا من بعض مفكري الاقتصاد السياسي الكلاسيكيين افتراض أن تقسيم العمل ذاته يؤدي إلى حالات تفاوت في الفرص المتاحة لمختلف أفراد المجتمع. لقد افترض راولز أن البشر متساوون مع بعضهم في القيمة الاعتبارية. ويشكل ذلك إحدى الركائز التي انطلق منها نحو البديهية الأساسية بشأن المجتمع كمنظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشخاص أحرار ومتساوين. ولكن راولز افترض أيضا أن جميع أفراد المجتمع لا يمكنهم الاستفادة من المكاسب التي تتحقق إلا عن طريق تقسيم معقد للعمل وأن حالات التفاوت هي أشياء حتمية تنتج عن مثل هذا التقسيم. تتعلق فرضيات راولز بالمساواة بين البشر، ولكن مبادئ العدالة الاجتماعية التي يتوصل إليها مصممة بالأساس لتبرير حالات التفاوت تلك التي (كما يعتقد) تعمل لمصلحة الجميع.

يتضح الاستنتاج البارز الذي يمكن استخلاصه من نظرية العدالة بوصفها إنصافا إذا ما لخصنا شروط التعاون الاجتماعي التي تشكل المبادئ الأساسية للعدالة الاجتماعية في مجتمع عادل تماما - وهي الشروط التي تتوافق عليها الأطراف في الوضع الأصلي - في النقاط التالية:

1 - كل إنسان لديه حق مماثل لحق غيره ضمن مشروع يكفل تماما الحريات الأساسية المتساوية وبالتوافق مع مشروع مماثل يكفل حريات الجميع.

2 - يكون الغرض من حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي تبرير حالتين: أولا يجب أن ترتبط تلك الحالات بالمناصب والمواقع المتاحة للجميع على حد سواء ضمن شروط المساواة المتكافئة في الفرص والتي تقوم على الإنصاف؛ ثانيا يجب أن يكون هدفها تحقيق أكبر منفعة للأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب في المجتمع (12).

تكـــون للمبدأ الأول (ما يســـميها راولز) أولويـــة «معجمية» على المبدأ الثاني، وكذلك للقســـم الأول من المبدأ الثاني أولوية معجمية على قســـمه الثانـــي. بعبارة أخرى، يجب أن ينفذ المبـــدأ الأول كاملا قبل أن يأتي دور المبـــدأ الثاني، تماما مثلما نجد جميع الكلمات التي تبدأ بالحرف (أ) مثلا تدرج في المعجم قبل الكلمات التي تبدأ بالحرف (ب). تعتبر الطريقة التي تتوزع بها حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع ذات أهمية في تقييم عدالة التركيبة الأساســية لذلك المجتمع فقط حين يتمتع جميع أفراده بمشروع يكفل الحريات تماما. دعونا نسمِّ المطلب الأول هنا بـ «مبدأ الحريات الأساســية». مادام المبدأ الثاني يتألف من قســمين، سوف نطلق على القســم الأول منه تسمية «مبدأ تكافؤ الفرص» ونسمي القسم الثاني (على غرار استعمال راولز دائما) «مبدأ الاختلاف».

يصل راولز أيضا إلى اســتنتاج مهم آخر تتوافق عليه الأطراف في الوضع الأصلي. يقول راولز إن تلك الأطراف، إضافة إلى اتفاقها على مجموعة مبادئ تعتمد للاختيار بين تركيبات أساســية بديلة (وهما مبدأ الحريات الأساســية ومبدأ تكافؤ الفرص اللذان أشــرنا إليهما)، فهي ســوف تتفق على ضرورة أن تكون لدى أفــراد المجتمع العادل مزايا محددة. أولا، تريد الأطراف من أفراد (مواطنـــي) مثل هذا المجتمع أن يكون لديهم إحســـاس فعـــال بالعدالة. ويعني ذلك أنهم يرغبـــون أن يصبح أولئك الأفراد قادرين على اســتيعاب، وتطبيق، والتصـــرّف وفقا لمجموعة مبـــادئ عامة في العدالة (وهمـــا بالتحديد مبدءا العدالة كإنصاف اجتماعي). من الأشـــياء الضرورية لتصوّر راولز عن العدالة الاجتماعية ومجتمع حســن التنظيم، ومن أجــل أن يصبح ذلك المجتمع عادلا حقـــا، فمن الـــلازم أن يفهم أفراده ويوافقوا على شـــروط التعاون الاجتماعي التي يخضعـــون لحكمها. تؤكد النقطة الأولى هذه علـــى ضرورة التوصل إلى هذا الاقتناع بالشروط. ثانيا، ترغب الأطراف في أن تكون لدى الأفراد قدرات على تصوّر الخير، وأن يعملوا على تطوير تلك القدرات. بعبارة أخرى، كل فرد فـــي المجتمع يرغب في أن تتطور لـــدى الآخرين القدرة على تكوين، ومراجعة، ومتابعـــة تطويـــر تصور عقلاني عن الخير، وهو تصور من شـــأنه أن يشـــكل الأســـاس لخطة الفرد في الحياة. يسمي راولز هذه المزايا قدرتين أخلاقيتين

«من المرتبة العليا»، لأنهما من المزايا التي يعتقد أن الأطراف في الوضع الأصلي ترغب من المواطنين في مجتمع عادل تماما تطويرها بشكل أفضل من غيرها. وهو يصطلح على النظرية التي تتطرق إلى هذه القدرات بـ «نظرية الشخصية الأخلاقية»[13]. إذن، بالنسبة إلى راولز فنظرية العدالة كإنصاف اجتماعي تحدد مجموعة من مبادئ العدالة الاجتماعية (وهما مبدءا الإنصاف) ومن المحتم علينا الرجوع إليهما للاختيار بين التركيبات الأساسية البديلة المتاحة للمجتمع، وكذلك فهي تحدد مجموعة من مزايا (الشخصية الأخلاقية) التي يتعين على المجتمع العادل العمل على صقلها في نفوس أفراده.

يترابط هذان الاستنتاجان الأساسيان أحدهما مع الآخر. على سبيل المثال، فإن الحريات التي ينبغي أن تحظى بالحماية من خلال مبدأ الحريات الأساسية هي، وفقا لرأي راولز، فقط تلك الحريات اللازمة لتطوير وتطبيق قدرتين من المرتبة العليا ضمن الشخصيات الأخلاقية للأشخاص. لا يحاول راولز أن يعطينا قائمة كاملة تضم أنواع هذه الحريات، ولكنه يذكر، من بين أشياء أخرى، حرية (Freedom) الفكر، وحرية (Cliberty) الضمير، وحرية الانضمام إلى رابطة، والحريات الشخصية مثل حرية عدم التعرض للاعتقال العشوائي، وحقوق التقيد بشرعية القانون والمحاكمة العادلة، ومن الحريات السياسية حق التصويت وحرية الصحافة. يولي راولز أهتماما خاصا بالحريات السياسية، ويؤكد على أن أفراد المجتمع العادل يجب أن يحصلوا على «قيمة منصفة» من هذه الحريات، ما يعني أن كل فرد ينبغي أن يكون في وضع يؤهله لممارسة هذا الدور المؤثر في اتخاذ القرارات العامة مثل أي فرد آخر.

يستلزم مبدأ تكافؤ الفرص أن تتاح المواقع أو الأدوار في المجتمع، والتي تقتضي الحصول على مكاسب متفاوتة، وتكون مفتوحة للتنافس بإنصاف على أساس تكافؤ الفرص. ويكفل هذا المبدأ توفير التعليم للجميع، من بين معايير أخرى.

أما مبدأ الاختلاف فهو ينص على عدم تبرير حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي إلا إذا كانت في مصلحة الأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب في المجتمع. يبدو للوهلة الأولى الاعتقاد بأن حالات التفاوت هذه ربما كانت ذات فائدة للأشخاص الذين يحصلون على أقل المكاسب - أفراد

المجتمع الذين لديهم فرص محدودة وموارد قليلة ـ لا يخلو من التناقض. ولكن علينا أن نتذكر أن راولز قد ورث من مفكري الاقتصاد السياسي السابقين افتراض أن تقسيم العمل ذاته، الذي هو العامل المؤثر في زيادة الإنتاجية والثروة بشكل غير مسبوق في المجتمعات الحديثة، يؤدي حتما إلى تفاوت في الفرص المتاحة لمختلف أفراد المجتمع. إذا كان ازدياد المنافع (الثروة وغيرها، مثلما يمكن قياسها من خلال دليل لتقييم المنافع الاجتماعية الأساسية) نتيجة لعملية تقسيم معقدة للعمل يحصل بصورة كبيرة جدا حتى يغطي احتياجات الجميع، عندها فإن حتى الأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب في المجتمع ربما يصبحون في وضع أفضل ضمن تركيبة أساسية يطبق فيها ذلك التقسيم المعقد للعمل مقارنة بما يكونون عليه ضمن تركيبة بديلة أخرى لا يطبق فيها. يأخذ مبدأ الاختلاف هذا الاحتمال بنظر الاعتبار.

يشكل مبدأ الاختلاف الاستنتاج الأكثر تميزا من بين جميع الاستنتاجات التي تمخضت عنها نظرية العدالة كإنصاف اجتماعي. هنا، كما في أي مكان آخر، يكون الهدف الرئيسي الذي يسعى إليه راولز من وراء المناقشات هو تلك النظرية التي يعتبرها المنافس الأشد خطورة الذي تواجهه نظريته في العدالة بوصفها إنصافا، وهي على وجه التحديد نظرية المنفعة الكلاسيكية. لكي نرى السبب في ذلك، علينا أن نعطي مثلا توضيحيا. لنفترض أنك فرد في مجتمع مؤلف من مائة شخص. ولنفترض أن رفاهة كل فرد من هؤلاء، مثلما تقاس من خلال دليل لتقييم المنافع الاجتماعية الأساسية، يستخدم فيه مقياس عددي يتسلسل من 1 إلى 10، حيث يمثل الرقم 10 أعلى مستوى يمكن الوصول إليه من الرفاهة (أي حصة الفرد من المنافع الأساسية)، ويمثل الرقم 1 أقل حصة ممكنة. (في مثل هذا المقياس العددي، تكون قيمة الحصة التي تحمل رقم 4 مضاعفة لقيمة الحصة 2 والحصة 8 هي ضعف قيمة الحصة 4، فيما تكون قيمة الحصة 8 أكثر من قيمة الحصة 7 بالمقدار نفسه تماما الذي تكون فيه قيمة الحصة 5 أكثر من قيمة الحصة 4. إن حصول المرء على حصة واحدة يشبه حصوله على برتقالة واحدة، أو وحدة من أي سلعة أخرى، فيما يماثل الحصول على ثلاث حصص الحصول على ثلاث برتقالات). والآن لنتخيل أن على المجتمع الذي تنتمي إليه الاختيار بين تركيبتين أساسيتين بديلتين يمكن توضيح نتائج توزيع الحصص فيهما بالشكل التالي:

حصص من المنافع الأساسية	التركيبة الأساسية (أ)	التركيبة الأساسية (ب)
10		
9	25 فردا	
8		
7		25 فردا
6	50 فردا	
5		50 فردا
4		25 فردا
3	25 فردا	
2		
1		

إذن في التركيبة الأساسية (أ)، يحصل 25 فردا من أفراد المجتمع الذي يتألف من 100 فرد على 9 حصص من المنافع الأساسية لكل واحد منهم، بينما يحصل 50 فردا منهم على 6 حصص لكل منهم، وينبغي أن يحصل 25 فردا على 3 حصص لكل منهم.

إذا اعتبرنا حصص المنافع الأساسية وحدات من الرفاهة عندها فمن السهولة ملاحظة أن مقدار الرفاهة المتراكمة التي سوف يتمتع بها الأفراد إذا تبنوا التركيبة الأساسية (أ) هو 600: [(9425) + (6450) + (3425)]، بينما توضح عملية حساب مماثلة أن التركيبة الأساسية (ب) سوف تؤدي إلى رفاهة متراكمة مقدارها 525. إذا افترضنا جدلا أن الرفاهة، كما تقاس من خلال حصص من المنافع الأساسية، تساوي الرفاهة التي تقاس بالمنفعة عندها فمن الواضح أن يقودنا مبدأ السعادة القصوى لأنه نتبنى التركيبة الأساسية (أ). ولكن مبدأ الاختلاف يحتم علينا اتباع التركيبة الأساسية (ب)، لأنه في ظل تلك التركيبة يصبح الأفراد الذين يحصلون

على أقل المكاسب في المجتمع أفضل حالا (عند نقطة 4 على مقياس المنافع الأساسية) مما هم عليه في التركيبة الأساسية (أ) (التي تضعهم عند النقطة 3 من المقياس). تقود التركيبة الأساسية (ب) إلى نتائج غير عادلة، ولكن تلك النتائج هي في مصلحة الأفراد الأقل استفادة في المجتمع بشكل أكبر من النتائج التي تتمخض عن التركيبة الأخرى.

يفترض هذا الشكل التوضيحي أن التركيبتين الأساسيتين (أ) و (ب) هما البديلان الوحيدان المتوافران. أما إذا توافر أي مجال آخر للاختيار فذلك سوف يجعل الأفراد الأقل استفادة في المجتمع أفضل حالا بشكل أكبر مما هم عليه في التركيبة (ب)، وعندها يحتم مبدأ الاختلاف، من أجل أن تتحقق العدالة الاجتماعية، ضرورة تبني التركيبة الثالثة. على سبيل المثال، إذا كان نطاق التركيبات الأساسية المتاحة يتضمن تركيبة أخرى هي (ج)، يحصل فيها جميع أفراد المجتمع على حصص متكافئة من المنافع الأساسية تصل إلى النقطة 5 على مقياسنا الذي يتألف من 1 إلى 10، عندئذ يقودنا مبدأ الاختلاف إلى أن نتبنى تلك التركيبة، حتى إذا كانت الرفاهة المتراكمة فيها أقل مما هي عليه في أي تركيبة بديلة [54100 = 500]، لأن الأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب في المجتمع يصبحون في وضع أفضل في التركيبة (ج) مما هم عليه سواء في التركيبة (أ) أو (ب). نتيجة افتراضاته عن الإنتاجية وتقسيم العمل، يبدو أن راولز لم يكن يعتقد أن مثل هذا البديل يمكن أن يكون متوافرا، ولكن مبادئ الإنصاف لا تجعله مستحيلا.

تبدو المعايير التي يتبعها راولز بشأن مبدأ الاختلاف متناقضة إلى حد ما مع دفاعه عن التركيبة الأساسية كموضوع ملائم لنظرية في العدالة الاجتماعية. يفترض مبدأ الاختلاف، الذي ينص على ضرورة «أن تكون حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي... في مصلحة الأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب في المجتمع»، أن يركز المرء على النتائج النهائية، أو بمعنى آخر، على تغير أحوال أفراد المجتمع نحو الأفضل (يتم قياس ذلك من خلال حصص من المنافع الأساسية)[14]. غير أن دفاع راولز عن التركيبة الأساسية باعتبارها موضوع نظريته في العدالة يركز على الفرص («نقاط الانطلاق»)، وليس على النتائج النهائية. في خطابات

أكثــر تفصيلا حول مبدأ الاختلاف، يتكلم راولــز أحيانا عن «أكبر منفعة متوقعــة»؛ ويبدو من الواضح، في مواضع متفرقة من عمله، أنه قد توصل إلى فهم نقاط الاختلاف البارزة بين الفرص الأولية والنتائج النهائية. ولكن في مناقشاته لمبادئ الإنصاف كثيرا ما كان راولز يتجاهل هذا التمييز.

تعد نظرية العدالة بوصفها إنصافا إنجازا استثنائيا حقا... باعتبارها نظرة للعدالــة الاجتماعية في مجتمع يفترض أن يتمتع مواطنوه بالحرية والمســاواة، يبدو أنه ليس لهذه النظرية نظير. ولكن لا تخلو نظرية راولز من المثالب. سوف أركز ملاحظاتي على الطريقة التي يشرح بها راولز موضوع نظريته.

نفهم مــن تأكيد راولز كثيرا على اعتبار التركيبة الأساســية للمجتمع الموضوع الملائم لنظرية في العدالة الاجتماعية أن تلك التركيبة تشكل أحد الآراء الواضحة أكثر من غيرها في نظريته. مثلما ســبق أن رأينا، فهذا لا يتضمــن مجرد اعتبار التركيبة الأساســية بمنزلة الموضوع الملائم لنظرية في العدالة الاجتماعية بالطريقة نفســها التي تكون فيها (مثلا) خروقات القوانين موضوعا مناســبا لنظرية فــي العدالة الجزائية. من الطبيعي أن تحتل التركيبة الأساســية نوعا من الأولوية إزاء كل المجالات الأخرى التي لهــا علاقة بالعدالة، حيــث تعني العدالة الاجتماعية فــي الواقع العدالة بمعناها الشــامل والأهم. بــرأي راولز، توفر نظرية رصينــة في العدالة الاجتماعية الأســاس الضروري الذي يتيح لنا اســتنباط حلول لمشكلات أخرى أقل شمولية تتعلق بالعدالة. (في السنوات الأخيرة من حياته المهنية، طرح راولز مجموعة تساؤلات بشأن العدالة التي تتجاوز الحدود الوطنية، وهي تســاؤلات يزعم جدلا أنها ذات طبيعة شاملة مثلها مثل، أو أكثر من، التساؤلات عن العدالة الاجتماعية ضمن حدود معينة).

إذا تفحصنا مناقشــات راولز عن كثب يمكننا ملاحظة أن آراءه تنقســم إلى ثلاثة أجزاء رئيسية واضحة: الأول هو رأي له علاقة بالأسباب، وينطوي على القول بأن المؤسسات والممارسات التي تشكل التركيبة الأساسية للمجتمع قــادرة على القيام بدورها في الحياة. الثانــي رأي له علاقة بالتصورات، أي أن مبادئ العدالة التي تطبق على التركيبة الأساســية ربما تختلف تماما عن القواعــد والمعايير التي تصلح لحل مشــكلات أخرى تتعلــق بالعدالة. ويتعلق

الرأي الثالث بأولوية فكرية. يتضمن هذا الرأي القول إننا نستطيع التصدي للتساؤلات الواسعة النطاق التي تطرح بشأن العدالة بأفضل السبل ابتداء بتطوير نظرية رصينة في العدالة الاجتماعية. يمكن لهذه النظرية عندها أن تشكل الأساس لأفكار موثوقة في العدالة يمكن تطبيقها في مجالات أخرى.

يعتبر الرأي الأول عموما غير قابل للجدل. ربما كان الشيء القابل للجدل هو مدى كفاءة التركيبة الأساسية للمجتمع في تحديد قدرة أفراده على الإنجاز بما ينسجم مع الطموحات، ولكن هناك قليلا من الشك بأن تكون للمؤسسات الأساسية للمجتمع تأثيرات بالغة في أفراده وفي توزيع المكاسب عليهم.

ليس من الصعوبة اكتشاف قوة الرأي الثاني من آراء راولز أيضا. لنتأمل هذا المثال عن تعاقدات العمل. في مجتمع يتألف من أصحاب عمل لديهم مشاريع متواضعة ذات موارد محدودة، وموظفين مستقلين لديهم فرص واسعة في التوظيف يختارون منها ما يشاءون، يمكن للمرء أن يتوقع تحقق العدالة إذا كانت كل الأطراف حرة في التعاقد وفقا لشروط يقبلها الجميع. مادامت كل الأطراف تمتلك قدرة متساوية تقريبا على المساومة وفرض شروطها، في الإمكان توقع أن تكون الصفقات التي تعقد عادلة في الأحوال الاعتيادية. ولكن الأمور لا بد أن تختلف في مجتمع يهيمن عليه أصحاب عمل في شركات عملاقة تمتلك موارد هائلة تحت تصرفها وتستخدم موظفين لا تتوافر لديهم بدائل كثيرة (أو، في حالة محددة فيما يتعلق ببعض البلدات التي توجد فيها مثل هذه الشركات، لا تتوافر لديهم إلا فرصة واحدة في التوظيف). بسبب التفاوت الشاسع في القدرة على المساومة ضمن السيناريو الأخير، يحتمل أن تؤدي حرية التعاقد إلى اتفاقات عمل غير عادلة بالنسبة إلى الموظفين. في تلك الحالة الأخيرة سوف يؤدي تغيير أوضاع المساومة الجماعية، التي تقلص التفاوت في القدرة على المساومة بين الموظفين وأصحاب العمل، ربما إلى استعادة شيء من التوازن والعدالة في عقود العمل التي تتفق عليها الأطراف. (في بعض الأحيان، بطبيعة الحال، ربما يعطي تبدل أوضاع المساومة الجماعية قدرة كبيرة للأشخاص الذين يساومون نيابة عن الموظفين). من الضروري أن يكون هناك تحول بارز في المنظور لاستيعاب حقيقة أن الإنصاف، في المواقف التي تتضمن تفاوتا كبيرا في قدرات المساومة، يتحقق بأفضل السبل من خلال

أوضاع مساومة تختلف جذريا عن تلك الأوضاع التي تؤدي عادة إلى صفقات منصفة في مواقف تتساوى فيها قدرات المساومة نسبيا. ليس من المستغرب أن يتبين المرء ضرورة حصول تحول مشابه أو أكبر من ذلك في المنظور لاستيعاب حقيقة أن مبادئ الإنصاف في التركيبة الأساسية للمجتمع ربما تختلف كثيرا عن قواعد أو معايير العدالة التي تطبق على تعاملات اعتيادية بين الأفراد.

إن القول إن مبادئ العدالة الاجتماعية لها أولوية فكرية على أي أفكار رصينة أخرى في العدالة، أو تعتبر الأساس لها، فيما يخص مجالات أخرى هو أكثر إثارة للجدل. لنتأمل للحظة المثال عن تعاقدات العمل. إذا كانت الاتفاقات التي يتوصل إليها أصحاب العمل والموظفون الذين لديهم قدرات متساوية تقريبا على المساومة في ظروف تسودها حرية تعاقد تتميز بالإنصاف، فإن السبب الحقيقي في هذا أن تلك الاتفاقات تجسد نموذجيا معيار التبادل المتوازن. وإذا ساعدت أوضاع المساومة الجماعية على استعادة الإنصاف في ظروف قدرات غير متساوية جذريا على المساومة فالسبب هو أن تلك الأوضاع تؤدي إلى جعل اتفاقات العمل متوافقة أكثر مع معيار التبادل المتوازن.

ليس هناك شيء أكثر أهمية، قدر تعلق الأمر بنمط تفكير البشر في الإنصاف بين أشخاص متساوين نسبيا، من معيار التبادل المتوازن. في أحد فصول كتاب «نظرية في العدالة»، وهو يحمل عنوان «الإحساس بالعدالة»، يقول راولز:

> إن التعامل بالمثل، تلك النزعة للرد على الشيء بما يماثله... هو حقيقة سيكولوجية عميقة الجذور... إنها قدرة على الإحساس بالعدالة مبنية على استجابات متماثلة في النوع ويبدو أنها أحد شروط العيش المشترك بين البشر (494 ـ 495/ 433).

إن نوع التعامل بالمثل الذي يفكر فيه راولز هنا هو التبادل المتوازن، «نزعة للرد بالمثل». على الرغم من أن العدالة في أوضاع المساومة الجماعية لا تبدو واضحة بشكل بديهي لدى أغلب الناس، فإن الجدل الذي يتناول عدالة تلك الأوضاع يستند إلى بديهيات من السهل جدا التوصل إليها، إضافة إلى أن الناس يتفقون بشأنها على نطاق واسع وربما حتى على مستوى عالمي. يمكن أن يقال الشيء نفسه عن مبادئ العدالة الاجتماعية، ويبدو أن راولز يعترف

بذلك عندما يقول: «إن أكثر التصورات ثباتا واستقرارا عن العدالة هي على ما يبدو ظاهريا تلك التصورات التي يستند فيها الإحساس الراسخ بضرورة العدالة إلى هذه النزعات» (495/ 433).

باختصار، في الوقت الذي يبدو فيه من المنطقي القول إن التركيبة الأساسية للمجتمع تؤدي دور المؤثر البارز في تحديد مدى قدرة أفراده على الازدهار، وأن مبادئ العدالة الاجتماعية ينبغي أن تكون مستقلة عن مبادئ تطبق على مجالات أخرى، بيد أن من غير المنطقي افتراض أن تحتل مبادئ العدالة الاجتماعية الأسبقية فكريا على أي أفكار أخرى عن العدالة، أو أن تكون الأساس في أي مجالات أخرى. إن العدالة التي تطبق مباشرة على علاقات الأشخاص ليست أقل شأنا من مبادئ العدالة الاجتماعية. لكن الشيء الصحيح هو القول إن مبادئ العدالة الاجتماعية تستمد جذورها من فكرة العدالة التي تطبق على العلاقات المباشرة بين الأشخاص. تمتاز هذه الفكرة - أن العدالة بين أشخاص متساوين نسبيا تستند إلى معيار التبادل المتناسب - بالاستقلال والتماسك وهي لا تلغي أي أفكار رصينة بشأن العدالة الاجتماعية، بل هي في الواقع توفر الأساس الفكري لها. تستقل مبادئ العدالة الاجتماعية عن مبادئ تطبق على علاقات مباشرة بين أشخاص متساوين نسبيا، لأن تعقيدات المؤسسات والممارسات الاجتماعية تتطلب تعديلات على تلك المبادئ. ولكن مبادئ العدالة الاجتماعية تستند في النهاية إلى معيار التبادل المتوازن بين أشخاص متساوين نسبيا.

على أي حال، إذا استمدت أي أفكار رصينة في العدالة جذورها من معيار التبادل المتوازن عندها يكون لمفهوم الاستحقاق، الذي يستبعده راولز بلا مبالاة، دورا يؤديه في طريقة تفكيرنا في العدالة، ومن ذلك العدالة الاجتماعية. لنفترض أن هناك شخصين متساويين نسبيا، أحدهما (أ) والآخر (ب)، ويقدم (أ) منفعة إلى (ب)، عندئذ من المنطقي أن يستحق (أ) الحصول على مكافأة بشكل منفعة تماثل قيمتها قيمة المنفعة التي سبق أن قدمها، ويكون (ب) ملزما، قدر تعلق الأمر بالعدالة، بأن يقدم إلى (ب) منفعة مقابل المنفعة التي حصل عليها. وهكذا، إذا تسبب شخص نفترض أنه (ك) في ضرر للشخص (ر)، فمن المنطقي، بغض النظر عن أي تصوّر للعدالة الاجتماعية، أن يستحق (ك) بالمقابل نوعا مماثلا من الضرر.

بطبيعة الحال، لا يكون معيار التبادل المتوازن بأبسط أشكاله، حين يطبق على علاقات ثنائية بين أشخاص متساوين نسبيا، كافيا كمعيار للعدالة يطبق علـى علاقات بين الأشـخاص ضمن ظروف أكثر تعقيـدا. في المواقف التي تتضمن أطرافا متعددة أو مواقف يحتل فيها الناس مواقع غير متساوية، ربما تكـون التنظيمات الاجتماعية التي من شـأنها أن تحقق العدالة في علاقات الأشخاص مختلفة دراماتيكيا عن تلك التنظيمات التي تشمل علاقات ثنائية بسـيطة بين أشخاص متساوين. لغرض التعامل مع مثل هذه المواقف، يتطلب الأمر إجراء تعديلات جذرية، بالطريقة نفسها تقريبا التي يتحتم فيها إجراء تعديلات على أوضاع المسـاومة في علاقـات الموظفين وأصحاب العمل حين يكون التفاوت في قدرات المساومة شاسعا بينهم.

وهكـذا نلاحظ كيف يمكـن أن يلعب مفهوم الاسـتحقاق دورا مهما في طريقـة تفكيرنا بالعدالـة، دون أن يقودنا ذلك إلى تأييد مبدأ الاسـتحقاق (مبدأ المسـاهمة) أو تبرير الجزاء بشكله الكلاسيكي (الذي يستند إلى تبادل متوازن بالمعنى البحت بين أشـخاص متسـاوين مفترضين). كان راولز محقا في الاعتقاد بأن مبادئ العدالة التي تطبق على التركيبة الأساسـية للمجتمع مسـتقلة في مفهومها عـن القواعد التي تطبق على علاقات ثنائية بسـيطة بين الأشـخاص. في حقيقة الأمر يعتبر اسـتبصاره قابلا للتعميم على كثير مـن المجالات إضافة إلى التركيبة الأساسـية للمجتمـع. ولكن، بغض النظر عن المجال المحـدد الذي صممت من أجله مبـادئ العدالة، إذا كانت تحظى باعتراف البشـر واقتناعهـم، فيجب أن تسـتمد تلك المبـادئ جذورها من الإحساس بالعدالة ـ ويمكن التعبير عن ذلك الإحساس بأفضل السبل اعتمادا على مفاهيم التعامل بالمثل والاستحقاق.



الخاتمة

من العدالة الاجتماعية إلى العدالة العالمية

كان الابتكار الأكثر دلالة خلال تاريخ الأفكار التي تناولت العدالة، على الأقل في الأزمنة الحديثة وربما في مجمل حلقات ذلك التاريخ، قد تمثل في تطور فكرة العدالة الاجتماعية. تعتبر هذه الفكرة من ثمرات الاعتقاد بأن البشر قادرون على إعادة تشكيل وإصلاح عالمهم الاجتماعي لكي يتوافق مع مخطط وضع مسبقا، وهو اعتقاد ظهر أول مرة في أثينا القديمة، ولكنه توسع وحظي بانتشار واسع في القرن الثامن عشر. لقد استمدت الفكرة الحديثة عن العدالة الاجتماعية جذورها من فرضية أن جميع البشر متساوون في القيمة، ثم نتجت من ذلك سلسلة من الأفكار والنظريات في العدالة ذات صلة وثيقة بانشغالات المؤسسات والنشاطات الفكرية في الأزمنة المتأخرة والمعاصرة.

«يتعين أن نعيد طرح فكرة العدالة الاجتماعية باعتبارها جزءا من تصور أوسع عن العدالة، وأن يكون في صميم ذلك التصور الجديد مفهوم العلاقات الاجتماعية التي يحكمها الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين المواطنين»

المؤلف

سـواء كنا ننظر إلى هذه النظريات والتصورات باعتبارها أسبابا أو نتائج للابتكارات المؤسساتية التي رافقتها، فمن المستحيل أن نفهم ملامح العالم الحديث من دونها.

كانت معظم النظريات المتداولة بشأن العدالة الاجتماعية ترى ببصيرة ثاقبة أن كل الثروة تقريبا التي تنشأ في المجتمعات الحديثة، وكذلك الأمر بالنسـبة إلى المهارات المتطورة جدا التي تسـاعد البشـر على إنتاج تلك الثـروة، هي نـاتج اجتماعي لم يصبح ممكنا إلا من خلال عملية تقسـيم معقدة للعمل، وأنها ليسـت مجرد تكتل لنواتج الأفراد بمعزل عن بعضهم الآخر. هناك استثناء رئيسي هنا يتمثل في تصور عن العدالة الاجتماعية يعود إلى زمن أقدم، وكان قد اتخذ شكلا له ملامح مميزة، وهو بالتحديد ذلك التصور الذي تجسد في مبدأ الاستحقاق. ولكن مبدأ الاستحقاق هذا كان قد فقد أهميته بسـبب فشله في الانسجام مع تلك النظرة عن الثروة ومـا تنطوي عليه من مضامين. ليس من الضرورة أن تدفعنا حقيقة أن كل ثرواتنا ومهاراتنا تقريبا هي ناتج اجتماعي إلى استبعاد مفهوم الاستحقاق مـن حصيلة الأفكار التي يمكننا اللجوء إليها لاسـتيعاب المشـكلات التي تعترض سبيل العدالة، ولكن هذه الحقيقة تعطينا أسبابا وجيهة لرفض أن يكون مبدأ الاستحقاق هو المبدأ الرئيسي من مبادئ العدالة الاجتماعية.

أما المفهـوم البارز الآخـر للعدالة الاجتماعية الـذي ظهر في القرن التاسـع عشـر وتمثل في مبدأ الاحتياج فلا يواجه نقطـة الضعف هذه. يعبر مبدأ الاحتياج عن بعض التصورات السامية جدا التي أبدعها الخيال البشري على الإطلاق. مع أن مبدأ الاحتياج هذا يتسم بأنه قد تأسس على فرضيات قابلة للتصدع، لأنه يلغي أي ارتباط بين المساهمات التي يقدمها أفراد المجتمع لغيرهم والمكاسـب التي يستحقون أن يحصلوا عليها مقابل ذلك. لا يولي مبدأ الاحتياج أي اعتبار للإحساس بضرورة تطبيق العدالة، والتي يكون الوعي بالتعامل بالمثل في علاقات البشر جزءا لا ينفصل عنه.

كانـت نظرية العدالة بوصفها إنصافا اجتماعيا، وهي تصور أساسـي ثالـث عن العدالة الاجتماعية - وقد هيمنت هذه النظرية على النقاشـات التي تدور بشـأن العدالـة الاجتماعية، وخاصة فـي العالم الذي يتحدث

باللغة الإنجليزية طوال أربعين سنة - قد تطورت تماشيا مع ضرورة إعطاء أهمية بارزة لحقيقة أن الثـروة والمهارات ذات القيمة العالية التي نجدها فـي المجتمعـات المتطورة جدا هي نـاتج اجتماعي. تعبـر نظرية العدالة بوصفها إنصافا اجتماعيا، مثلها مثل مبدأ الاحتياج، عن رؤية نبيلة وكريمة للمجتمع البشـري. ومع هذا، وبسـبب كل التعديلات التـي طرأت عليها وبغض النظر عن نوايا من ابتكرها، فهي تهمل أيضا مسـألة الإحسـاس بالعدالـة ولا تدرك أن العدالة لا يمكن أن تتحقق إذا انفصلت عن نوع من التعامل بالمثل بين البشـر، وهـذا الإدراك له بالتأكيد أهمية جوهرية وهو من مسـتلزمات ذلك الإحساس. كانت النظريات التي طرحت أخيرا بشأن العدالـة الاجتماعية، على الرغم من الأحاسـيس النبيلة التي تنبثق منها، تفقد صلتها بجذور فكرة العدالة، إذا ما علمنا أن تلك الجذور تتصل حتما بمفهوم التعامل بالمثل.

إذا كانت العدالة موجودة في العالم بمعزل تماما عن الفكر البشـري، مثلهـا مثل النجوم والأشـجار، عندها لن يكون ضروريـا، على الأقل إذا افترضنا جدلا، أن تتمسـك أي نظرية فـي العدالة بأي ارتباط واضح مع بديهية الإحسـاس بالعدالة، لأن مغزى مثل هذه النظرية يتمثل عندئذ في تفسير مجموعة أشـياء في العالم ربما كان في إمكان البشر التوصل إلى معرفتها، ولكنها ليسـت بأي حال من الأحوال من نتاج النشـاط البشري. في الوقت الذي ربما تحدد فيه مصالح البشـر مـا إذا كان ينبغي اعتبار تلك الأشـياء أهدافا للمعرفة، لـن يكون للبديهيات والمشـاعر التي لدى البشر أي تأثير في فحوى تلك النظرية. سوف تكون أي نظرية في العدالة بهـذا المعنى مثل نظرية ميكانيكا الكم، أو نظريات في الفيزياء الفلكية، أو البيولوجيا، أو غيرها من الحقول التي نفترض أن يكون هدف المعرفة فيها موجودا بمعزل عن البشـر بينما نحن نسـعى إلى اكتشاف خصائص ذلك الهدف. على الرغم من أن كثيرا من الناس، منذ زمن أفلاطون على الأقل فصاعدا، كانـوا ينظرون إلى العدالة (ومفاهيم مجردة أخرى كثيرة) بهذه الطريقـة إلى حد ما، فلا يمكن تصديق افتـراض أن تكون العدالة صفة موضوعية من صفات العالم وفقا لهذا المعنى.

أمـــا إذا كانـــت العدالـــة تركيبة فكريـــة ذات صفـــة ذاتية تماما ويمكن أن تتخذ أي شـــكل يريده الإنســـان، فمـــن الواضح أن إخفاق أي نظريـــة للعدالة في أن تحافظ على ارتباط وثيق مع الإحســـاس بالعدالة لن يشـــكل اعتراضا عليها. كانت وجهـــة النظر هذه، أو أي آراء تتضمن متغيـــرات لا تختلف عنها كثيرا، قد حظيت بتأييد كثير من المفكرين المتشـــككين، ابتداء من ثراسيماخوس (على الأقل مثلما صوره أفلاطون) إلى نيتشه ومن جاء بعده. وحققت وجهة النظر هذه انتشارا واســـعا في القرن العشـــرين، عندما دفعت الصعوبات التي واجهـــت النظريات الموضوعانية Objectivist(*) في القيمة كثيرا من المفكرين وســـواهم، إلى أن يؤيدوا القول: إن كل القيم لها بالأســـاس صفة ذاتية، مثلما يعتقـــد البعض أن الأمور التي تتعلق بالذوق غالبا مـــا تعتبر كذلـــك. ولكن النتيجة التي يمكـــن أن تتمخض عنها وجهة النظـــر هذه أن ما من نظرية في العدالـــة يصبح في الإمكان الدفاع عنهـــا منطقيا، لأن كثيرا من النظريات المتناقضة في العدالة ســـوف تبدو كلها رصينة بصورة متساوية مثلما قد تبدو عديمة المعنى بصورة متساوية أيضا.

في واقع الأمر، فإن كلا من وجهتي النظر أعلاه خاطئة. إن العدالة هي مفهوم فكري فقط. ومثلها مثل كل المفاهيم، فهي أداة تم اختراعها وتعديلهـــا مرارا وتكرارا من قبل البشـــر - كثير من البشـــر الذين تعتبر مســـاهماتهم في صياغة أو التعبير عن مفهوم العدالة حصيلة عرضية من الأفكار والممارســـات التي تهدف فـــي حقيقتها إلى أغراض أخرى. علـــى الرغم من أن مفهـــوم العدالة خضع للتعديـــل، والمراجعة، وحتى (وهذا شيء محتمل فعلا) للتحول من شكل إلى آخر، فإنه ليس مفهوما يبقى مرنا إلى حد لانهائي، ونحن لســـنا أحرارا دائما في إعادة تشكيله كمـــا نحب ونهوى - على الأقل ليس إذا أردنا من العدالة أن تؤدي خدمة لنا، مثلما نريد ذلك من أي نوع من الأدوات عموما. إذا أردنا أن تحظى

(*) الموضوعانيـــة: إحدى نظريات مختلفة تؤكد على الحقيقة الموضوعية، وخصوصا بوصفها متميـــزة عن الخبرة الذاتيـــة، وهي أيضا نظريـــة أخلاقية تقول إن الخيـــر حقيقي على نحو موضوعي [المترجم].

الأفكار المختلفة عن العدالة باعتراف وتقبل الناس كأفكار عن العدالة، بدلا من أن تكون مجرد تلفيقات اعتباطية، علينا احترام البديهيات التي هي من أساسيات الإحساس بالعدالة.

يشكل الوعي بالتعامل بالمثل في علاقات البشر جزءا لا ينفصل عن ذلك الإحساس. من البديهي أن يشعر الناس الذين يحصلون على خدمات نافعة من الآخرين بأن عليهم تسديد ثمن تلك المنافع بطريقة ما، إذا استطاعوا ذلك. وربما كان الشيء المثير للاستغراب أكثر أن الناس في الأغلب ما يتمادون في الانتقام من أشخاص آخرين ألحقوا بهم الأذى، إذا استطاعوا ذلك. ليس من المستغرب إذن أن يرد الناس بالمثل أو ينتقموا من أشخاص ارتكبوا جريمة مثلا أو سببوا نوعا من الأذى حتى إذا لم يكونوا هم الضحايا، بل حتى عندما يكون الرد بالمثل فادح الثمن بالنسبة إليهم. صحيح أن استعداد الناس لتحمل الخسائر من أجل أن يتصرفوا بإنصاف أو يعاقبوا غيرهم على تصرف جائر يتباين إلى حد بعيد من إنسان إلى آخر. وصحيح أيضا أن التصورات عما يعتبر ردا عادلا تتباين بشكل بارز من ثقافة إلى أخرى. مع ذلك، فإن الدراسات التي تناولت السلوك المتعلق بالإنصاف وشملت ثقافة واحدة أو ثقافات متعددة قد وجدت أن الناس عموما تحفزهم اعتبارات التعامل بالمثل، ويبدون استعدادا لأن يقدموا تضحيات شخصية من أجل تلبية متطلبات التعامل بالمثل[1]. لقد افترض عدد من مؤلفي إحدى الدراسات الرائعة التي تناولت ثقافات متعددة ودرست هذا النوع من السلوك أن عمليات النشوء والارتقاء التي استغرقت زمنا طويلا ربما منحت البشر نزعات للتضحية ببعض منافعهم الشخصية الحالية من أجل أن يطالبوا بمنافع أخرى أو أن ينتقموا نتيجة للأذى الذي ربما يلحق بهم.

سوف تكون أي محاولة لتوقع الشكل الذي سوف تؤول إليه فكرة العدالة في المستقبل مجرد تخمين قابل للشك أكثر من الجهود التي تبذل للكشف عن صورة تلك الفكرة في مرحلة ما قبل التاريخ. ولكن في وسعنا القول بشيء من الثقة إن الإحساس بضرورة التعامل بالمثل ضمن علاقات الناس سوف يكون السمة الأساسية في أي نظرية للعدالة تطرح مستقبلا ويراد لها أن تكون مقنعة.

كان مفهوم التعامل بالمثل أساس الأفكار القديمة التي سادت في مرحلة ما قبل الفلسفة بشأن العدالة. في كتابات البابليين، والعبرانيين، وشعراء اليونـان القدماء، يمكننا رؤية نمط من الأفكار ترتبط فيها العدالة بنظرة متوازنة عن التعامل بالمثل بين أشـخاص متساوين في المنزلة الاجتماعية، إضافـة إلى نظرة غيـر متوازنة فـي التعامل بالمثل بين أشـخاص غير متسـاوين في المنزلة الاجتماعية. كان يعتبر من العدل، بين أشخاص غير متسـاوين، (وفق السجلات المدونة التي وصلت إلينا) أن يخضع أفراد من طبقة متواضعة إلى عقاب أشـد وطأة مما يمكن أن يلحق بأفراد ينتمون إلى طبقة أعلى حتى لـو اقترف الكل انتهاكات مماثلة. بصورة عامة كان يعتبـر من العدل أيضا أن يحصل أشـخاص ينتمون إلى طبقة أدنى على أجـور أقل، وأن يدفعـوا ضرائب أكثر من الأشـخاص الذين ينتمون إلى طبقة أعلـى. كان التعامل بالمثل بين أفراد غير متسـاوين في انتماءاتهم الاجتماعيـة يجري بطريقـة غير متوازنة حيث يهـدف دائما إلى منفعة أولئك الذين ينتمون إلى وضع اجتماعي أو طبقة أعلى، وكان مجحفا بحق من ينتمون إلى طبقة أدنى.

هذا النمط القديم مـن التعامل لا يتوافق مطلقا مع فرضية أن جميع البشـر متسـاوون في القيمة. بناء علـى تلك الفرضية، يمكـن للمرء أن يسـتنتج أن العدالة، على الأقل في التعاملات التجارية بين الأفراد، تفسر بأفضل الأحوال أنها تعامل بالمثل بشكل متوازن تماما. وهذا هو إلى حد ما الاستنتاج الذي توصل إليه الفيلسوف إمانويل كانت. غير أن هذا الاستنتاج لا يأخذ في الاعتبار حقيقة أن البشـر الذين يعتبرون متساوين في القيمة ليسوا متساوين في القدرات.

علينـا مراجعة فكـرة العدالة باعتبارها تعاملا بالمثل حتى تشـمل حـالات عدم التكافؤ في قدرات البشـر بطريقة من شـأنها أن تقلب الأولويـات التي كانت تبـدو واضحة للعيان في الأفـكار القديمة عن العدالـة. ربما كان في الإمـكان أن ننظر إلى العدالـة في التعاملات التجارية بين الأفراد المتساوين نسبيا في القدرات على أنها مساواة في التبادل، أو هي بالضرورة تعامل بالمثل بشكل متوازن. أما بين أشخاص

غير متساوين في قدراتهم - سواء كان عدم التساوي نتيجة تفاوت في مواهبهم أو مواردهم الأخرى - فيبدو من المعقول افتراض أن تتحقق العدالة عندما نطلب أو نتوقع أشياء أقل من الأشخاص الذين لديهم قدرات أقل، ونتوقع أشياء أكثر من أولئك الذين لديهم قدرات أكبر. لنفترض مثلا أن لدي امرأة من معارفي تقيم في دار لرعاية المسنين، وهي في حاجة إلى قدر كبير من الرعاية الخاصة، ولديها قدرة ضئيلة أو هي عاجزة تماما عن تقديم شيء للآخرين مقابل تلك الرعاية. لنتخيل أيضا أنني أقدم خدمات كثيرة لتلك المرأة، ربما من خلال زيارتها بصورة متكررة، وجلب بعض الأطعمة اللذيذة لها كتغيير للطعام الرتيب الذي تتناوله في دار الرعاية، وتزويدها بالكتب الجيدة لتقرأها وأشرطة موسيقى تستمع إليها. سوف يبدو من الخطأ الافتراض أن قريبتي تعاملني بإجحاف حين تعجز عن رد الجميل مقابل تلك الخدمات بتقديم أشياء ذات قيمة مماثلة. على العكس من ذلك، يبدو من المعقول القول إنها سوف تتصرف بإنصاف إذا قدمت لي الشكر من حين لآخر. في ظل الظروف التي تعيش فيها تلك المرأة، فهذا النوع من المكافأة يتناسب مع قدراتها.

حين أؤكد أن الإحساس العميق بضرورة التعامل بالمثل في العلاقات بين الناس لا بد أن يكون السمة الأساسية لأي نظرية مقبولة في العدالة، لا أعني أبدا الإيحاء بأن علينا التخلي تماما عن فكرة العدالة الاجتماعية أو مسألة توزيع الناتج الاجتماعي بصورة عادلة. على النقيض من ذلك، فإن طرق توزيع ذلك الناتج التي تتبعها مؤسسات المجتمع في ممارساتها المختلفة لها تأثير جوهري على طبيعة ونوعية العلاقات بين أفراده. إن ما أعنيه هنا يتعلق بالأولوية، وخصوصا الأولوية الفكرية، ونحن نعلم أن راولز وكثيرا من المفكرين الذين تطرقوا إلى العدالة الاجتماعية قد اتفقوا على هذا الرأي أيضا، فهي أولوية قد لا تكون في مكانها الصحيح. إن المراجعة التي أقترح أن نجريها على تفكيرنا من شأنها أن تجرد فكرة العدالة الاجتماعية، مثلما يتصورها الناس عادة، عن دورها كتصور رئيسي ينبغي أن تكون كل المجالات والأفكار الأخرى للعدالة تابعة له. يتعين أن نعيد طرح فكرة العدالة

الاجتماعية باعتبارها جزءا من تصور أوســع عن العدالة، وأن يكون في صميــم ذلك التصور الجديد مفهوم العلاقات الاجتماعية التي يحكمها الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين المواطنين.

يبدو أن إعادة الطرح هذه تستلزم تحولا حتميا باتجاه مسائل محدودة النطاق وبعيدا عن قضايا العدالة الأوســع نطاقــا. في حقيقة الأمر، في الوقت الذي تقتلع فيه هذه المراجعة فكرة العدالة الاجتماعية من ركائزها التي شــغلتها لســنوات طويلة، فإن ذلك ســوف يفتح الطريق أمامنا نحو فضاء رحب من التفكير بمشــكلات العدالة الأكثر إلحاحا في عالم اليوم، أو على وجه التحديد مشكلة العدالة والظلم العالميين.

كانت فكرة العدالة الاجتماعية، على الأقل وفقا للشــكل الذي اتخذته خلال القرنين الماضيين أو نحو ذلك، تتســبب بشكل ثابت في تفاقم حالة ضيق الأفق التي هي من خصائص وجهات النظر السائدة عن العدالة في الأزمنــة القديمة. منذ بداية التاريــخ المدون، لم يكن اغلب المفكرين الذين كتبوا عن العدالة يطبقون مفاهيمها إلا على علاقات أشــخاص يتشاركون في هوية سياســية أو ثقافية. يعتبــر بعض المفكريــن الرواقيين القدماء (ومنهم شيشــرون، الذي لم يكن رواقيا «رســميا» ولكنه كان أفلاطونيا)، بمنزلة اســتثناءات لهذه القاعدة، وقد انتقلت أفكار هؤلاء المفكرين، التي امتازت باتساع آفاقها، إلى قرون لاحقة من قبل مفسري ومصنفي القانون الروماني، وكذلك عن طريق رجال الإصلاح وزعماء الحركات المســيحية. ولكــن هذا الزخــم المندفع باتجاه العالمية كان يواجــه على الدوام مقاومة عنيفة، وبخاصة في العهد الحديث وما يسمى بالدولة القومية.

يعد تفكير توماس هوبــز نموذجيا في معالجته لهذا الموضوع. على خطى غروتيوس وغيره من الكتاب ضمن الفكر التقليدي الذي تمخض عن نظريــات الحقوق الطبيعيــة، قام هوبز بتطوير تصــور عن قانون الطبيعة يمكنه من حيث المبدأ أن يكون أساسا لعلاقات السلم والتعاون بين جميع البشــر. غير أن هوبز قال إن أكثر قوانين الطبيعة التي تطبق على الأفعال البشــرية لا تشــمل إلا الناس الذين توحــد بينهم رابطة سياســية تخضع لســلطة حاكم مطلق. أما في حالة غياب حاكم مطلق

قادر على فرض هذه القوانين وغيرها بالقوة، فلن تطبق قوانين الطبيعة إلا «ضمن الإطار الداخلي للضمير» in foro interno. كان هوبز يعتقد أن النـــاس، من خلال رابطة سياســـية ذات قدرة علـــى فرض القوانين فقـــط، يحصلون على ضمـــان أن يقيم الآخرون علاقـــات عادلة معهم تســـتند إلى التعامل بالمثل. أما في علاقاتهم مع أشـــخاص لا يخضعون لســـلطة حاكمهم المطلق، فهم أحرار ويســـتطيعون تجاوز أي اعتبارات للعدالة وأن يضمنوا أمنهم الخاص وحماية مكاسبهم بأي وسيلة يرونها مناسبة. بحسب وجهة نظر هوبز، فإن قوانين الطبيعة، التي هي قوانين العدالة الطبيعية أيضا، لا تفرض قيودا مهمة على ســـلوك الناس تجاه أشخاص دخلاء على مجتمعهم.

على الرغم من التأييد النظري، وليس التطبيق العملي، الذي حظيت به فكرة العدالة الاجتماعية خلال القرنين الماضيين، فإن اغلب المناصرين لها كانوا إما يؤيدون بشكل صريح، أو يقبلون ضمنيا، استنتاجات محدودة للغاية تستنبط من نموذج شامل عن العدالة الاجتماعية تماثل كثيرا تلك الاســـتنتاجات التـــي كان يقود إليها جدل هوبز. كان الدافع الأساســـي لهـــذا القبول يتمثل في تركيز هـــؤلاء المناصرين على الناتج الاجتماعي باعتبـــاره جوهر العدالة الاجتماعية. إذا كان الناتج الاجتماعي حصيلة نهائية لعملية تقســـيم معقدة للعمل، حيث يحقق المساهمون في الإنتاج مســـتوى رفيعا من الإنتاجية وذلك باكتساب مهارات متخصصة تمكنهم مـــن الإنتاج بكفـــاءة عالية — وإذا كانت القضية البـــارزة التي تهتم بها العدالة الاجتماعية هي كيف ينبغي توزيع الناتج الاجتماعي على أفراد المجتمـــع الذي يحقق ذلك الناتج فســـوف يقتضي الأمر أن يكون أولئك الأفراد الذين يســـاهمون فـــي تحقق ذلك الناتج، أو علـــى الأقل أفراد المجتمع الذي يحقق ذلك الناتج دون غيرهم، هم الذين يســـتفيدون من مشروع العدالة الاجتماعية. أما الأشخاص الدخلاء، الذين لم يشاركوا بالأســـاس في تقســـيم العمل، فليس لهم حق المطالبة بنصيب من هذا النـــاتج. إن هذا المنطق الذي يدعم تصـــورا محددا للعدالة الاجتماعية ويركـــز على توزيع الناتج الاجتماعي، أو بصورة أكثر عمومية يركز على

توزيع المكسب والخسارة ضمن عملية تقسيم معقدة للعمل، يقود إلى تمييز حاد بين أفراد ينتمون إلى المجتمع، وهم أولئك الذين يستفيدون من مشروع العدالة الاجتماعية، وغيرهم من «الدخلاء» الذين لا يعتبرون مستفيدين من مكاسب ذلك المشروع.

يمكن تلمس اتجاهات التفكير العقلاني التي تعبر عن هذا المشروع في كتابات المفكرين الأوائل الذين تحمسوا لمبدأ العدالة الاجتماعية، وكذلك لدى بعض المفكرين المتأخرين. كان يوهان غوتليب فيخته أحد المناصرين الأوائل للفكرة الحديثة عن العدالة الاجتماعية. وقد تمثلت الفكرة الأساسية التي تطرق إليها في كتابه (الدولة التجارية المغلقة) في أن الدولة تستطيع القيام بأشياء كثيرة تهدف إلى رفاهة رعاياها بما يتماشى مع العدالة، وذلك حين لا تحرص على شيء بقدر حرصها على تكوين مجتمع تجاري قوي البنيان ضمن حدودها في الوقت الذي تعزز فيه قوتها ضمن إطار علاقتها مع الدول الأخرى. أما المفكرون المؤيدون للعدالة الاجتماعية الذين جاءوا لاحقا، واتخذوا مواقف متباينة في هذا المجال، مثل جون مينارد كينز، وغونار ميردال، ووليم بيفيردج - وقد حظي الأخير بشرف كونه المؤسس فكريا لدولة الرفاهة الحديثة في بريطانيا — فقد تطرقوا إلى اتجاهات متباينة في البحث. في وقت قريب، كان جون راولز قد أوضح في أحد أعماله الأخيرة (قانون الشعوب)[2]، أن مبادئ العدالة الاجتماعية التي تطرحها نظريته، لا تطبق إلا على علاقات أشخاص يشكلون «شعبا» تتحدد ملامحه من خلال هوية جماعية تعتمد على روابط ثقافية أو تاريخية. ولا تنطبق تلك المبادئ، وفق رأي راولز، على جميع شعوب العالم.

لقد أدى تقسيم الناس إلى شعوب وجماعات بالشكل الذي ركز عليه كل من فيخته وراولز وكثير من المفكرين الآخرين، إلى نتائج ذات تأثير حاسم على العدالة. تجمع بين الأفراد الذين يشكلون تلك الجماعات روابط مميزة تقوم على الالتزامات والثقة المتبادلة. يقتضي ذلك أن على هؤلاء الأفراد أن يلتزموا بواجبات بعضهم تجاه البعض وهي واجبات تختلف عن التزامات العدالة التي يدينون بها إلى من هم دخلاء على مجتمعهم. مثلما يمكن للمرء أن يلتزم بواجبات خاصة تجاه أشخاص محددين (مثل

الـــزوج والزوجة أو الأطفال)، يمكن أن تســـهم الروابط التي توحد شـــعبا من الشـــعوب أو أفراد رابطة سياســـية جزئيا في تحديد طبيعة علاقات العدالة التي ينبغي أن تسود بينهم. إن تلك الروابط والعلاقات الخاصة لا تجعل واجبات العدالة التي ينبغي أن يدين بها البشـــر بعضهم لبعض غير قابلة للتطبيق بهذا المعنـــى. إن لهذه الواجبات جذورا متغلغلة في مفاهيم الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل.

تدفـــع اللاعبين الكبار في العلاقات الدولية التي تهيمن على المشـــهد المعاصر، ســـواء كانت علاقـــات «عامة» أو «خاصة»، على الدوام مســـألة الحرص على مصالحهم الشـــخصية، وهم لا يولون اهتماما كبيرا للعدالة أو التعامـــل بالمثل الذي تمليه عليهم اعتبارات عقلانية. هذا الاهتمام غير المنضبـــط بالمصلحة الذاتية كان قد أدى، وهو مســـتمر في ذلك، إلى قدر كبير من الظلـــم الذي يعم أرجاء الكرة الأرضية. إن كثيرا من «الصفقات» التي تتم عبر الحدود تفرضها قوى عظمى على جهات أضعف منها. حتى عندما تبدو الصفقات الدولية اختيارية، فمن البديهي أن تكون ناجمة عن مســـاومة بين أطراف لديها قدرات غير متكافئة. أما ضمن حدود الدولة الواحـــدة، فإن عدم التكافـــؤ في القدرة على المســـاومة يخضع في بعض الأحيـــان إلى ضوابط أو تنظيمات مؤسســـاتية (منها، مثلما أشـــرنا آنفا، أوضاع مساومة جماعية) وذلك لتقليص حالات الظلم التي تنشأ عن ذلك. لكن ما وراء حدود الدولـــة الواحدة، نادرا ما تهدف الضوابط إلى تحقيق مصالح الأطراف الضعيفة.

هذا الظلم المســـتديم والمنتظم في العلاقات العالمية يمثل جزءا رئيسيا من الســـبب في بؤس نسبة كبيرة من ســـكان العالم. إن السبب الجوهري الذي يكمن وراء هذه المشـــكلة الخطيرة للظلم الذي يســـود في عالم اليوم أن الأطراف الأكثر اقتدارا تفتقر إلى الرغبة الصادقة والاســـتعداد لإقامة علاقـــة متوازنة مع الأطراف الأضعف وفقا لشـــروط الاحتـــرام المتبادل والتعامل بالمثل، وكذلك غياب وسائل جدية ومنتظمة لمعالجة حالات الظلم المتراكـــم التي تنتج عن كثير من الصفقات الدولية الجائرة - وليس ســـبب المشـــكلة هو رفض البلدان التي تتمتع بالثروات الكبيرة أن تشـــاركها الأمم الأكثـــر فقرا في ناتجها الاجتماعي. لا توجد علاقة مهمة لمشـــكلة الظلم

العالمـــي بالتوزيع غير العادل للناتج الاجتماعي للمجتمعات الغنية، بل لهذه المشكلة علاقة بغياب الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين بلد وآخر بشكل أكبر مما يفترض البعض.

علينا أن نتذكر في نهاية المطاف ما قاله أرسطو في القرن الرابع ق.م:

> لا بد أن يبدو شيئا غريبا حقا، للعقل الذي على استعداد للتفكر، أن يتوقـــع الناس من رجل الدولة أن يبتكر الخطط في الحكم والسيطرة على الدول المجاورة، دون أي من اعتبار لمشـــاعرهم... لا يخجل الناس من التصـــرف مع الآخرين بطرق ربما يرفضون الاعتراف، بينهم وبين أنفســـهم، بأنها عادلة، أو حتى أخلاقية. في شؤونهم الخاصة، وبينهم وبين أنفســـهم، هم يريدون سلطة تستند إلى العدالة، ولكن حين يتعلق الأمر بالآخرين، يتوقف أي اهتمام لهم بالعدالة [3].

من المحتمل أن أرسطو كان يقصد في قوله هذا العلاقات بين اليونانيين وحدهم. ولكن، بعد أكثر من 2300 ســـنة، وفي عالم تزايد عدد ســـكانه بشـــكل مذهل، وظهرت فيـــه دول وإمبراطوريات ثم مـــا لبثت أن انهارت، واتسعت فيه معرفة البشـــر وفهمهم للعالم بشكل لا يكاد يُصدق، تبدو لنا تلك الكلمات مفعمة ببصيرة نافذة بشكل مُحير للألباب حقا.



كشاف الأعلام

أرسطو (384 - 322 ق.م)

فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الكبير.

فرانسوا نويل بابوف (1760 - 1797)

صحافي وسياسي فرنسي كان ناشطا بارزا خلال الثورة الفرنسية. بعد إعدامه في سنة 1797، صار ينظر إليه على نطاق واسع بوصفه جمهوريا ملتزما ومبشرا بالشيوعية.

بابل

مملكة قديمة كانت تقع بالأساس في المناطق التي تشكل العراق الآن.

فرانسيس بيكون (1561 - 1626)

فيلسوف، وعالم، وسياسي إنجليزي؛ عمل مستشارا في مجلس اللوردات في إنجلترا وكان متحمسا جدا لتطبيق المناهج العلمية الحديثة في البحث منذ زمن مبكر.

سيزار بيكاريا (1738 - 1794)

شخصية سياسية، وفيلسوف إيطالي، يعتبر كتابه «في الجرائم والعقوبات» عملا رائدا في علم الجريمة وإدارة السجون في العصر الحديث.

جيريمي بينثام (1748 - 1832)

كاهن، وفيلسوف، ورجل قانون ومصلح اجتماعي إنجليزي. من المنظرين الرواد لفلسفة القانون الأنغلو أمريكية، ويعتبر بينثام عادة مؤسس الفكر التقليدي للمنفعة في تاريخ الفلسفة.

لويس بلانك (1811 - 1882)

مؤرخ وسياسي فرنسي، كان يحظى بشعبية في أوساط فقراء الأرياف بوصفه رجلا اشتراكيا وبطلا قوميا.

انسيوس مانليوس سفرينوس بويثيوس (480 - 524/525)

فيلسوف مسيحي قديم، مؤلف كتاب «عزاء الفلسفة». درس الفلسفة القديمة بعمق مدة طويلة حتى أضحى قناة لانتقالها إلى الغرب في القرون الوسطى.

أدموند بروك (1729 - 1797)

سياسي، وخطيب، وفيلسوف إيرلندي، خدم سنوات طويلة في مجلس العموم البريطاني، ويشتهر كثيرا بمساندته للثورة الأمريكية ومعارضته للثورة الفرنسية. يعتبر بروك الناطق الرسمي البارز بلسان الفكر المحافظ في العصر الحديث.

ماركوس توليوس شيشرون (106 - 43 ق.م)

فيلسوف روماني كبير، ومحام، وخطيب، ومفكر سياسي. ترجم أعمالا فلسفية عظيمة إلى اللاتينية، وبهذا فقد أسهم في صياغة مفردات فلسفية متخصصة وإدخالها إلى لغته الأم.

ديو كرايسوستوم (40 - 120)

خطيب، وفيلسوف، ومؤرخ يوناني عاش في عهد الإمبراطورية الرومانية.

فريدريك انغلز (1820 - 1895)

مؤرخ، ومفكر سياسي، وعالم اقتصاد واجتماع ألماني، اشترك مع كارل ماركس في تأليف (مانيفيستو الشيوعية) وغيره من الأعمال وساند ماركس ماليا في عمله.

يوهان غوتليب فيخته (1762 - 1814)

فيلسوف ألماني ينتمي إلى الفكر التقليدي للمثالية الألمانية، يقع في التسلسل التاريخي بين إمانويل كانت (1724-1804) وجورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831).

حمورابي (مات سنة 1750 ق.م)

ملك بابل، قام بتوسيع حدود مملكته من خلال سلسلة من الحروب. يعرف لدى العلماء في العصر الحديث بأنه كتب «شريعة حمورابي»، وهي إحدى أقدم شرائع القانون في التاريخ المدون.

جورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831)

فيلسوف ألماني ينتمي إلى الفكر التقليدي للمثالية الألمانية، والذي انبثق بالأساس عن فلسفة إمانويل كانت. حقق شهرة واسعة من خلال كتابه الأول «فينومينولوجيا الروح»، وكتابه الأخير «فلسفة الحق». حين كان كارل ماركس شابا درس فلسفة هيغل وفيما بعد انتقدها بشدة.

هيزيود (700 ق.م)

شاعر ملحمي يوناني قديم. على العكس من هوميروس، الذي ربطته به صداقة من حين إلى آخر، كان يصف في أعماله حياة الفلاحين القاسية في بويوتيا (شرقي اليونان) التي عاشها بنفسه.

توماس هوبز (1588 - 1679)

فيلسوف وعالم إنجليزي، ترجم أعمال ثوسايديدس وهوميروس من الإغريقية إلى الإنجليزية وطور فلسفة

منهجيـــة خاصة به كانت تعرف أحيانـــا بالمادية الميكانيكية. اشـــتهر جدا بكتابه «ليفياثان» الـــذي ألفه عام 1651، وهو أحد الأعمال المهمة في الفلسفة السياسية الحديثة.

هوميروس

شاعر يوناني، هو أول من كتب القصائد الملحمية العظيمة في اليونـــان، وهما ملحمتا «الإلياذة» و«الأوديســـا»، وربما كانت هاتان الملحمتان قد اتخذتا شكلهما النهائي بين القرن الثامن والقرن السابع ق. م. ولأنهما من الآثار القديمة، لم يحصل مطلقا إجماع علمي فيما إذا كانت تلك القصائد من إبداع مؤلف واحد أو مجموعة شـــعراء ارتجاليين (يعرفون باســـم «هوميرايد»)، ولكـــن يبدو من المؤكـــد أن القصائد الهوميرية قد انتقلت عبر السرد الشفهي والارتجال لقرون طويلـــة قبل أن تكتـــب أخيرا. يعتبر أغلـــب الباحثين اليوم «الإلياذة» و«الأوديسا» من تأليف كاتبين مختلفين.

ديفيد هيوم (1711 - 1776)

فيلســـوف ومؤرخ اسكتلندي، يعتبر شخصية بارزة في تاريخ الفكر الفلسفي التجريبي في العصر الحديث.

جوستنيان (483 - 565)

أحـــد أباطرة الإمبراطورية الرومانية في الشـــرق (والتي تقع عاصمتهـــا في بيزنطا)، يعرف عنه أنـــه هو الذي أمر بتدوين القانون الروماني.

إمانويل كانت (1724 - 1804)

فيلسوف ألماني كان لأعماله تأثير هائل في فلسفة الأخلاق والميتافيزيقيـــا في العصر الحديث. يعتبر كتابه «نقد العقل المجرد» أحد الأعمال الكبرى في الفلسفة الحديثة.

بيتر كروبوتكن (1842 - 1921)
عالم حيوان ومفكر ثوري كان يؤيد ما يعرف بالفوضوية (أي المجتمع المتحرر من جميع أشكال السلطة الحكومية)، ويؤيد نظرية شيوعية تستند إلى روابط طوعية بين العمال.

توماس روبرت مالتوس (1766 - 1834)
اقتصادي وعالم ديموغرافي إنجليزي، على النقيض من بعض مفكري عصره، كان يحذر من نمو السكان الذي يقود بالتالي إلى الحد من إمكانات تقدم المجتمعات البشرية.

كارل ماركس (1818 - 1882)
اقتصادي، وفيلسوف، ومفكر سياسي، وناشط ثوري ألماني، يعرف على نطاق واسع بكتابه البالغ الأهمية «رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي».

ماثيو الأناجيلي (القرن الأول ق.م - القرن الأول الميلادي)
يعرف بأنه أحد مؤلفي الأناجيل، كان يعمل جامع ضرائب عندما دعاه السيد المسيح لأن يكون أحد حوارييه.

جون ستيوارت مل (1806 - 1873)
اقتصادي، وفيلسوف، ومفكر سياسي، وإداري بريطاني. يعرف بأنه كان يدافع عن المذهب التجريبي في الفلسفة، وكذلك عن مذهب الجزاء والفكر الليبرالي.

توماس مور (1478ـ1535)
محام ورجل دولة إنجليزي؛ وكان أيضا من الشخصيات المرموقة في الكنيسة الكاثوليكية، وقد قاوم الثورة الإنجليزية. اقتبس مور كلمة «يوتوبيا» من اليونانية، حيث وضع علامة النفي «لا» ou قبل الاسم topos «مكان»، واستعملها عنوانا لعمله الشهير «يوتوبيا».

إسحق نيوتن (1642 - 1727)

عالم رياضيات، وفيلسوف، وكيميائي، ولاهوتي إنجليزي، اشتهر أكثر من أي شيء آخر بابتكاره نظرية في الجاذبية الكونية وتطويره حساب التفاضل والتكامل في الرياضيات.

أفلاطون (429 - 347 ق.م)

فيلسوف يوناني قديم ومؤسس أكاديمية في أثينا، حيث اعتبرت المدرسة الأولى في الفلسفة. كان لكتابات أفلاطون المتنوعة دور هائل في تطور الفلسفة. وقد جاءت تلك الكتابات بصيغة محاورات، وتصور سقراط وهو يخوض جدلا مع عدد من الأشخاص الذين يناقشونه؛ لم تنسب أي وجهة نظر واردة ضمن تلك المحاورات إلى أفلاطون.

جون راولز (1921 - 2002)

فيلسوف أمريكي يعد كتابه «نظرية في العدالة» 1971 مبشرا بحركة إحياء مهمة في الفلسفة السياسية.

جان جاك روسو (1712 - 1778)

كاتب سويسري المولد، نشأ في جنيف وعاش فترة طويلة من حياته في فرنسا. اشتهر روسو بعمله البارز في الفلسفة السياسية «العقد الاجتماعي»، والذي كان له تأثير مهم في نظرية الديموقراطية، وكذلك له كتاب «ايميل» وهو بحث في فلسفة التعليم من خلال سيرة طالب شاب.

هنري دوسان سيمون (1760ـ 1825):

كاتب فرنسي وشخصية اجتماعية شهيرة في عصره. كان يحمل رؤية تكنوقراطية عن مجتمع اشتراكي بقي يدافع عنها طويلا، ويعتبر سان سيمون أيضا مفكرا بارزا في تاريخ علم الاجتماع.

هنري سيجويك (1838 - 1900)

فيلسوف أخلاق إنجليزي، غالبا ما يعتبر كتابه «مناهج الأخلاق» بمنزلة الذروة التي وصل إليها فكر المنفعة الكلاسيكي في سياق تطور الفلسفة الأخلاقية والسياسية.

آدم سميث (1723 - 1790)

فيلسوف أخلاق اسكتلندي، يعتبر كتابه «ثروة الأمم» حجر الأساس في النظرية الاقتصادية الحديثة.

سقراط (469 - 399 ق.م)

فيلسوف يوناني ومعلم أفلاطون. لم يترك أي كتابات، ولكنه مهد السبيل لمنهج الحوار في الجدل الفكري (المناقشة المنهجية)، وبهذا فقد أدخل ممارسة الفلسفة كأسلوب في الحياة. كل المشتركين معه في حلقات الحوار كتبوا محاورات مع سقراط، وأشهرها ما كتبه أفلاطون.

السفسطائيون:

اسم يطلق على معلمي الفكر والحكمة الذين كانوا يتجولون في أوساط المجتمع اليوناني في أواخر القرن الخامس ق.م. (زمن سقراط تقريبا). كانوا يقدمون دروسهم في أي موضوع متيسر، ولكن المبدأ الأهم لديهم هو استخدام الأسلوب الخطابي ببراعة لإقناع الآخرين.

هربرت سبنسر (1820 - 1903)

فيلسوف، وعالم اجتماع، ومفكر ثوري إنجليزي.

الرواقية والرواقيون

إحدى المدارس الأربع الهلينية الرائدة في تاريخ الفلسفة اليونانية في أثينا. تأسست الرواقية على يد زينون في الربع الأخير من القرن الثالث ق.م. وتطورت وصار لها أتباع كثيرون من مفكري اليونان والرومان لاحقا.

ثيوغنيس (القرن السابع أو السادس ق.م)

شاعر أو مجموعة شعراء ارتبطت قصائدهم ببداية المراثي الإغريقية القديمة. توجه قصائد ثيوغنيس خطابها إلى شاب اسمه «سيرنوس».

ألكسيس دو توكفيل (1805 - 1859)

شخصية سياسية، وعالم اجتماع، ومفكر سياسي ومؤرخ فرنسي؛ له كتاب شهير جدا يقع في جزأين بعنوان «الديموقراطية في أمريكا» ألّفه في ثلاثينيات القرن التاسع عشر بعد زيارة طويلة إلى الولايات المتحدة، وله أيضا كتاب آخر هو «النظام القديم والثورة». ساهم توكفيل كثيرا في تطور نظرية الديموقراطية.

إدوارد ويسترمارك (1862 - 1939)

فيلسوف وعالم اجتماع فنلندي، اشتهر بأعماله في الأخلاق وآرائه في المحرمات مثل سفاح القربى.



المراجع

1 - أرسطو: «الأخلاق النيقوماخية»، ترجمة وتحرير هنري جاكسون. مطبعة جامعة كامبردج، 1879.

2 - أرسطو: «السياسة»، اعتمدنا في هذا العمل على ترجمتين. أغلب المقاطع من نصوص أرسطو مقتبسة من ترجمة ج. ي. س. ويلدون. لندن، ماكملان، 1901. أما بعض المقاطع التي وردت في الفصل الرابع من الكتاب فقد اعتمدنا فيها على ترجمة وملاحظات ارنست باركر. اوكسفورد، مطبعة كلاريندون، 1960. في كل موضع اعتمدنا فيه على ترجمة باركر، كنا قد أشرنا إلى ذلك.

3 - سيزار بيكاريا: «في الجرائم والعقوبات وكتابات أخرى»، تحرير ريتشارد بيلامي، ترجمة ريتشارد ديفس. كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1995.

4 - جيريمي بينثام: «مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع»، نيويورك، هافنر، 1965.

5 - شيشرون: «في القوانين» ضمن كتاب «في الكومنولث والقوانين»، ترجمة وتحرير جيمس ي. ج. زيتزيل. مطبعة جامعة كامبردج، 1999.

6 - «شريعة حمورابي»: في كتاب «القوانين البابلية»، ترجمة وتحرير ج. ر. دريفر وجون س. مايلز، ج2 أوكسفورد، مطبعة كلاريندون، 1955.

7 - هوبز: «ليفياثان» طبعة نورتون النقدية، تحرير ريتشارد ي. فلاثمان وديفيد جونستون. نيويورك، نورتون، 1997.

8 - هوميروس: «الإلياذة» ترجمة ريتشموند لاتيمور. شيكاغو ولندن، مطبعة جامعة شيكاغو، 1951.

9 - ديفيد هيوم: «بحث في مبادئ الأخلاق» في كتاب «فلسفة هيوم الأخلاقية والسياسية»، تحرير هنري د. ايكن. نيويورك، ماكملان، 1948.

10 - إمانويل كانت: «نقد العقل المجرد»، ترجمة نورمان كيمب سميث. لندن، ماكملان، 1973.

11 - إمانويل كانت: «السلام الدائم: مخطط فلسفي»، في كتاب «إمانويل كانت: كتابات سياسية»، تحرير هانز ريس. ترجمة هـ. ب. نسبيت، ط2، كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1991.

12 - إمانويل كانت: «ميتافيزيقيا الأخلاق»، ترجمة ماري غريغور. كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1991.

13 - إمانويل كانت: «مقال بين النظرية والتطبيق»: في القول الشائع «هذا قد يكون صحيحا في النظرية، ولكنه قد لا يكون صحيحا لدى التطبيق» في كتاب (إمانويل كانت: «كتابات سياسية»، تحرير هانز ريس، ترجمة

هـ. ب. نسبيت، ط2، كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1991.

14 - كارل ماركس: «نقد برنامج غوثا»، في كتاب «مرشد القارئ إلى كتابات ماركس وانغلز»، ط2، تحرير روبرت س. توكر. نيويورك، نورتون، 1978.

15 - كارل ماركس: «الأيديولوجيا الألمانية» ج1، في كتاب «مرشد القارئ إلى كتابات ماركس وانجلز» ط2، تحرير روبرت س. توكر. نيويورك، نورتون، 1978.

16 - العهد الجديد: (التوراة: ترجمة انكليزية جديدة «العهد الجديد») كامبردج، مطبعة جامعة أوكسفورد، ومطبعة جامعة كامبردج، 1961.

17 - العهد القديم: (التوراة: ترجمة إنجليزية جديدة «العهد القديم») كامبردج، مطبعة جامعة أوكسفورد، ومطبعة جامعة كامبردج، 1970.

18 - أفلاطون: «الجمهورية»، ترجمة ألكسندر كير. شيكاغو، س. هـ. كير وشركاؤه، 1918.

19 - جون راولز: «مجموعة أبحاث»، تحرير صموئيل فريمان. كامبردج، مطبعة جامعة هارفارد، 1999.

20 - جون راولز: «نظرية العدالة كإنصاف اجتماعي: خطاب جديد»، تحرير أرين كيلي. كامبردج، مطبعة جامعة هارفارد، 2001.

21 - جون راولز: «نظرية في العدالة» 1971، طبعة منقحة، كامبردج، مطبعة جامعة هارفارد، 1999.

22 - سان سيمون: «مقتطفات من مجلة المنظم»، في كتاب هنري دو سان سيمون: «التنظيم الاجتماعي، علم الإنسان، وكتابات أخرى»، ترجمة وتحرير فيلكس ماركهام. نيويورك، هابر أند راو، 1964.

23 - آدم سميث: «نظرية المشاعر الأخلاقية»، تحرير د. رافاييل و أ. ل. ماكفاي. أوكسفورد، مطبعة كلاريندون، 2001.

24 - آدم سميث: «بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم». نيويورك، المكتبة الحديثة، بلا تاريخ.

25 - هربرت سبنسر: «مبادئ الأخلاق»، 2ج. نيويورك، د. ابليتون، 1898.



الهوامش والملاحظات

التمهيد

(1) هوبز: (ليفياثان) الفصل 14، ص 74.
(2) آدم سميث: (ثروة الأمم) 1، 2، ص 14.
(3) ريتشارد ألكسندر: (بيولوجيا الأنظمة الأخلاقية) هوثورن، نيويورك، أ دو غرويتر، 1987. ص 3.
(4) ريتشارد دواكنز: (الجين الأناني) طبعة جديدة. أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1989. ص 3. كان قصد داوكنز وصف نزعة التكاثر لدى الجينات، ولكن جرى تفسير كلامه على نطاق واسع على أنه يشمل أفراد البشر وليس جيناتهم فقط.
(5) من أجل مناقشات أكثر تفصيلا ودقة، انظر «مقدمة» كتاب (الاختيار العقلاني) تحرير جون إيلستر. نيويورك، مطبعة جامعة نيويورك، 1986. ص 1 ـ 33.
(6) ج. أوستن وي. والستر: «ردود أفعال المشاركين في تجربة عن العدالة في العالم» مجلة (سيكولوجيا علم الاجتماع التجريبي) العدد 10 (1974) ص 528 ـ 548.هذه التجربة وغيرها نوقشت أيضا في مقال ملفن ج. ليرنر: «حافز العدالة في العلاقات البشرية والنموذج الاقتصادي: تحليل جذري بين الحقيقة والخيال» ضمن كتاب (سلوك التعاون ومساعدة الآخرين: نظريات وبحث)، تحرير فاليريان ج. ديرليغا وجانوسز غرزيلاك. نيويورك، المطبعة الأكاديمية، 1982. ص 249 ـ 278.
(7) دانييل كانيمان، جاك ل. كنيتش، وريتشارد ثالر: مقال «الإنصاف كعامل مقيد للسعي إلى الربح: المؤهلات اللازمة في السوق»، مجلة (المراجعة الاقتصادية الأمريكية American Economic Review العدد 76؛ 4 (سبتمبر، 1986) ص 728 ـ 741.
(8) انظر مقال ارنست فيهر وسيمون غاشتر: «عقوبة الإيثار لدى البشر»، مجلة (الطبيعة) العدد 415 (10 يناير 2002) ص 137 ـ 140 وكذلك مقال أرنست فيهر واورس فيشباخر: «طبيعة الإيثار لدى البشر»، مجلة (الطبيعة) العدد 425 (23 أكتوبر 2003) ص 785 ـ 791.
(9) انظر كتاب كرستين ر. مونرو: (جوهر الإيثار: تصوّرات إنسانية مألوفة) برنستون، مطبعة جامعة برنستون، 1996.
(10) انظر مقال أرنست فيهر واورس فيشباخر، «طبيعة الإيثار لدى البشر» مجلة (الطبيعة) العدد 425 (23 أكتوبر 2003) ص 785 ـ 791.
(11) انظر مقال جوزيف هنريش، روبرت بويد، صموئيل باولز، كولن كاميرر، آرنست فيهر، هربرت غينتس، ريتشارد مكيلريث، «البحث عن

معيار اقتصادي إنساني: تجارب سلوكية تشمل 15 مجتمعا صغيرا»، مجلة (السلوك الاقتصادي والاجتماعي) العدد 91: 2 (مايو 2001) ص 73 ـ 78.

(12) انظـــر كتاب فرانس دو وال: (النوايا الطيبة: أصول الصواب والخطأ لدى البشـــر وبعض الحيوانـــات) كامبردج، مطبعة جامعـــة هارفارد، 1996؛ وكذلك مقال كلوديا روت وميشـــيل تابورسكي، «التعامل بالمثل بشـــكل عام لدى الجرذان» مجلـــة (علم الإحياء) العـــدد 5؛ 7 (يوليو 2007) ص 196.

(13) أرسطو: (السياسة) I.ii، 1253a (ترجمة ويلدون).

(14) هوبز: (ليفياثان) الفصل 17، ص 94 ـ 95.

(15) هذه الفرضية ذكرها ريتشـــارد جويس في كتاب (نشوء وتطور مبادئ الأخلاق). كامبردج ولندن، دار كتب أم آي تي، 2006. ص 89.

(1)

(1) شريعة حمورابي: ص 7.

(2) المصدر نفسه: ص 77.

(3) المصدر نفسه: ص 17.

(4) المصدر نفسه: ص 15.

(5) المصدر نفسه: ص 97.

(6) هوميروس: (الإلياذة) 1، ص 161 ـ 168.

(7) المصدر نفسه: 6، ص 55 ـ 65.

(8) سفر الخروج: 21؛ 12 ـ 17 (في العهد القديم).

(9) سفر اشعيا: 59 ؛ 15 ـ 18 (في العهد القديم).

(10) سفر ارميا: 5 ؛ 20، 27 ـ 29 (في العهد القديم).

(11) سفر اشعيا: 1 ؛ 17.

(12) سفر ملاخي: 3 ؛ 5 (في العهد القديم).

(13) سفر التكوين: 13 ؛ 2 (في العهد القديم).

(14) سفر الخروج: 21؛ 2، 7، 8، 10، 11، 26، 27 (في العهد القديم).

(15) المصدر نفسه: 21؛ 23 ـ 25.

(16) المصدر نفسه: 22؛ 1 ـ 3.

(17) المصدر نفسه: 20؛ 12.

(18) انظر مقال جوناثان هايدت وكريغ جوزيف، «الأخلاق البديهية: كيف تنشأ عن البديهيات المتأصلة فطريا فضائل متغايرة ثقافيا»، في مجلة (ديدالوس) خريف 2004 ص 55 ـ 66.

(19) مقتبـــس مـــن مقال آلفن و. غولدنـــر «معيـــار التعامـل بالمثـل: خطاب أولـي»، مجلة (علم الاجتماع الأمريكية) العدد 25؛ 2 (أبريل 1960) ص 161.

(20) إدوارد ويسترمارك؛ (أصل وتطور الأفكار الأخلاقية) لندن، ماكملان، 1908 ج2، ص 155.

(21) من أجل مناقشة مفيدة في هذا المجال، انظر مقال مارشال د. سالن، «في سوسيولوجيا التبادل البدائي»، في كتاب (أهمية النماذج المعيارية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية) تحرير ميشيل بانتون. لندن، إصدارات تافيستوك، 1965. ص 139 ـ 236.

(22) انظر أيضا مقال جوناثان هايدت وكريغ جوزيف «الأخلاق البديهية: كيف تنشأ عن البديهيات المتأصلة فطريا فضائل متغايرة ثقافيا»، مجلة (ديدالوس) خريف 2004، ص 55 ـ 66.

(2)

وردت كل الاقتباسات من (جمهورية) أفلاطون في متن الكتاب بين قوسين بأرقام ستيفانوس، حيث ذكرنا رقم الصفحة والعمود كما هي في النص الأصلي لكتاب (محاورات أفلاطون) تحرير هنريكوس ستيفانوس (هنري ايستين) جنيف العام 1578، وهذه هي الطريقة المتبعة في الإشارة إلى اقتباسات من أفلاطون؛ وهي هكذا في كل الطبعات والترجمات الحديثة. لهذا ربما كانت المقاطع المقتبسة التي أشير إليها موجودة في معظم الترجمات الحديثة (أو طبعات النص الأصلي) التي تعطي أرقام الصفحات كما في طبعة ستيفانوس. وكما يلاحظ في قائمة المراجع أعلاه، فقد اعتمدنا على ترجمة ألكسندر كير، مع إجراء بعض التعديلات الطفيفة عليها.

(1) هذه الأبيات تنسب إلى الشاعر ثيوغنيس، التسلسل 147 ـ 148 من النص اليوناني كما ورد في كتاب آرثر و. ادكينز، (الكفاءة والمسؤولية: دراسة في القيم اليونانية). شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1960، ص 78. يختلف الباحثون في ترجمة هذه الأبيات، وخاصة البيت الثاني الذي له أهمية حاسمة. إن ترجمة ادكينز هي: «كل إنسان، يا سيرنوس، هو (طيب) agathos إذا كان عادلا dikaios.» ولكن ميشيل غاغارين وبول ودروف، يترجمانه: «كل إنسان طيب، يا سيرنوس، هو عادل» كما جاء في كتاب (الفكر اليوناني المبكر منذ زمن هوميروس حتى السفسطائيين) كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1995. ص 32. برأي ادكينز، يوحي البيت بأن الإنسان إذا كان عادلا فهو بالضرورة طيب؛ أما غاغارين وودروف فهما يقرءان البيت: إذا كان الإنسان طيبا فهو بالضرورة عادل. على الرغم من أنني لم أتقبل ترجمة ادكينز بالكامل، ولكن لدى المقارنة فهي تبدو أكثر دقة من ترجمة غاغارين وودروف. ومع ذلك من المهم أن يأخذ المرء بنظر الاعتبار أن الشعر بطبيعته يستدعي نوعا من الغموض المقصود في المعنى، وهذا ينطبق بالتأكيد على الشعر اليوناني القديم، إذن ربما

كان لكل قراءة ما يبررها. إن الشـيء الذي يسـتدعي الانتباه في هذا المقطع أن الدور القوي الذي ينبغي أن تؤديه العدالة، كما تفترض قراءة ادكينز، نادرا ما يكون ملموسا في هذا العصر.

(2) هنـاك صيغة معروفـة جدا لهذه الفكـرة تظهر في «حـوار مليان» في كتاب ثوسـيديدس (تاريخ الحروب البيلوبونيسية)، ترجمة ريكس وارنر. هارموندزورث، مدلسكس: بنغوين، 1972. ج 5، الفصول 84 ـ 114 (ص 400 ـ 407).

(3)

كل الاقتباسـات من كتابي أرسطو (الأخلاق النيقوماخية) و(السياسة) وردت في متن الكتاب بين قوسـين. لقد تمت الإشـارة إلى المقاطع المقتبسة من أرسـطو بالطريقة التقليديـة وذلك بذكر رقم الصفحة وحروف تشـير إلـى الأعمدة مثلما وردت في الطبعة الموسـعة التي حررها إمانويل بيكر للأعمال الكاملة لأرسطو (برلين، 1831 ـ 1870) وهي طريقة متبعة على نطاق واسـع في كل الطبعات والترجمات الحديثة (باستثناء أعمال قليلة لأرسطو غير معروفة لدى بيكر ولا تضمها تلك الطبعة). أما الاقتباسات من كتاب (السياسة) فقد أضفت إليها رقم الجزء أو الكتاب ورقم الفصل، وهذا شـيء مألوف في الإشـارة إلى أعمال أرسـطو. وكما هو ملاحظ في قائمة المراجـع، فقد اعتمدنا على الترجمة الجزئية لكتاب (الأخلاق النيقوماخية) التي قام بها هنري جاكسـون، مع بعض التعديلات الطفيفة عليها. أما المقاطع المقتبسـة من كتاب (السياسة) التي وردت في الفصل المخصص لنظرية لأرسـطو، فقد اعتمدنا فيها ترجمة ج. ي. س. ويلدون (قائمة المراجع أعلاه)، مع إجراء بعض التعديلات عليها أيضا.

(1) أرسـطو: (الأخلاق النيقوماخية)، ترجمة هـ. راكهام. نيويورك ولندن، ج. ب. بوتنام وشركاؤه، 1926.

(4)

(1) المزامير: 103؛ 6 (في العهد القديم).

(2) المصدر نفسه: 9؛ 7 ـ 8.

(3) المصدر نفسه: 9؛ 5 ـ 6.

(4) أرسطو: (السياسة) 1324b (ترجمة باركر).

(5) المصدر نفسه: (السياسة) 1324b (ترجمة باركر).

(6) فـي هذه الصيغة الجديدة لأفـكار زينون وغيره من المفكرين الذين جـاءوا لاحقـا، كنـت قـد اعتمـدت كثيرا على كتـاب مالكولم شـوفيلد (الفكـرة الرواقية عن المدينة). كامبـردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1991.

(7) شيشرون: (في القوانين) 1؛ 17، ص 111.

(8) المصدر نفسه: 1؛ 19، ص 112.
(9) المصدر نفسه: 1؛ 30، ص 116.
(10) المصدر نفسه: 1؛ 30، ص 116.
(11) أعمال ديو كرايسوستوم: الترجمة الإنجليزية التي قام بها ج. و. كوهون، هـ. كروسبي. 5ج. كامبردج، مطلعة جامعة هارفارد، 1961. ج3، ص 417 ـ 475.
(12) شيشرون: (في القوانين) 1؛ 61، ص 127.
(13) (مختارات جوستنيان)، ترجمة وتحرير ألن واطسون، طبعة منقحة، 2ج. فيلادلفيا، مطبعة جامعة فيلادلفيا، 1998.
(14) إنجيل لوقا: 4؛ 14 (في العهد الجديد).
(15) أرسطو: (السياسة) I.ii، 1253a (ترجمة ويلدون).
(16) المصدر نفسه: I.v، 1254b (ترجمة ويلدون).
(17) المصدر نفسه: I.v، 1254b (ترجمة ويلدون).
(18) المصدر نفسه: I.v، 1254b (ترجمة ويلدون).
(19) المصدر نفسه: I.vi، 1255a (ترجمة ويلدون).
(20) من أجل مناقشة مسهبة لتاريخ المعاني الرمزية أو الأيقونية للعدالة، انظر كتاب جوديث ريزنك ودينيس كرتس (تصوير العدالة: الاختراع، الجدل، والحقوق في دول المدينة وأروقة الديموقراطية) نيو هافن ولندن، مطبعة جامعة ييل، 2011.
(21) شيشرون: (في القوانين) 1؛ 30، ص 116.
(22) المقطع مقتبس من كتاب القديس أوغسطين (مدينة الله)، كما وردت ترجمته في كتاب شيشرون (في الكومنولث والقوانين) تحرير جيمس ي. ج. زيتزيل. كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1999. ص 73.
(23) (مختارات جوستنيان) ترجمة وتحرير ألن واطسون، طبعة منقحة، 2ج. فيلادلفيا، مطبعة جامعة فيلادلفيا، 1998. ج1، ص5.
(24) إنجيل متّى: 19؛ 24 (في العهد الجديد) النص التقليدي لهذه الآيات يحتمل أن يتضمن تشويها للنص الأصلي الذي ربما كانت القراءة الصحيحة له: «من السهولة تمرير خيط من فتحة الإبرة...». الكلمات التي تعني «خيط» و«جمل» في اللغة اليونانية، التي كتب بها الإنجيل متشابهة جدا؛ وهي على التوالي: kamilos وkamelos.
(25) هوبز: (ليفياثان) الفصل 14، ص 72.
(26) المصدر نفسه: الفصل 15، ص 85.
(27) آدم سميث: (ثروة الأمم) 1؛ 2، ص 15.
(28) ذكر ذلك أفلاطون في «بروتاغوراس» 320 ـ 322، ترجمة و. ي. س. غوثري لـ (محاورات أفلاطون)، تحرير اديث هاملتون وهنتنغتون سايرنس. برنستون، مطبعة جامعة برنستون، 1973.

(29) أفلاطون: (بروتاغوراس) 322d.
(30) هيرودوتس: (التواريخ)، ترجمة روبن ووترفيلد. أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1998. الكتاب 3، الفصول 80 ـ 82.
(31) أرسطو: (السياسة) I. ii، 1253a (ترجمة ويلدون).
(32) شيشرون: (في القوانين) 1؛ 33، ص 117.
(33) المصدر نفسه: 1؛ 28، ص 115.
(34) يقدم ر. و. ساوثيرن مناقشة أضحت كلاسيكية الآن ضمن هذا السياق في كتاب (نشأة العصور الوسطى) نيوهافن ولندن، مطبعة جامعة ييل، 1953.
(35) توماس مور: (يوتوبيا) تحرير جورج م. لوغان وروبرت م. آدمز. كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 2002.
(36) هوبز: (ليفياثان) الفصل 30، ص 170 و171.
(37) المصدر نفسه: الفصل 30، ص 171.

(5)

(1) هيوم: (بحث في مبادئ الأخلاق) ج3، القسم 2، ص 200.
(2) المصدر نفسه: ج3، القسم 2، ص 201.
(3) بيكاريا: (في الجرائم والعقوبات)، «إلى القارئ» ص 4 ـ 5.
(4) المصدر نفسه: الفصل 2، ص 11.
(5) المصدر نفسه: الفصل 2، ص 11.
(6) آدم سميث: (نظرية المشاعر الأخلاقية) 2؛ 2، ص 86.
(7) آدم سميث: (ثروة الأمم) 1؛ 2، ص 13.
(8) بينثام: «مغالطات فوضوية»، في كتاب (أعمال جيريمي بينثام) إشراف جون باورنغ، 11ج. أدنبرة، 1838 ـ 1843. ج2، ص 501.
(9) هيوم: «في العقد الأصلي»، كتاب (فلسفة ديفيد هيوم الأخلاقية والسياسية) تحرير هنري د. ايكن. نيويورك، ماكملان، 1948. ص 357.
(10) هيوم: (بحث في مبادئ الأخلاق) ج 3، ق1، ص 190 ـ 191.
(11) المصدر نفسه: ج3، ق1، ص 191.
(12) بيكاريا: (في الجرائم والعقوبات) الفصل 13، ص 32 و 33.
(13) المصدر نفسه: الفصل 14، ص 34 ـ 36.
(14) آدم سميث: (ثروة الأمم) 1؛ 2، ص 15.
(15) المصدر نفسه: 5؛ 1، ص 734.
(16) مقتبس من كتاب بول ج. كيلي، (مذهب المنفعة وعدالة التوزيع: جيريمي بينثام والقانون المدني) أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1996. ص 179.
(17) جون ستيوارت مل: «مذهب المنفعة»، في كتاب جون ستيوارت مل (في الحرية ومقالات أخرى)، تحرير جون غراي. أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1998. ص 199.

(18) هيوم: (بحث في مبادئ الأخلاق) 3؛ 1، ص 185.
(19) المصدر نفسه: 3؛ 1، ص 189.
(20) المصدر نفسه: 3؛ 1، ص 187.
(21) آدم سميث: (نظرية المشاعر الأخلاقية) ii .II، ص 87.
(22) المصدر نفسه: ii .II، ص 87.
(23) المصدر نفسه: ii .II، ص 87.
(24) المصدر نفسه: ii .II، ص 86.
(25) المصدر نفسه: ii .II، ص 90 و91.
(26) آدم سميث: (ثروة الأمم) 1؛ 2، ص 13.
(27) المصدر نفسه: 4؛ 2، ص 423.
(28) بيكاريا: (في الجرائم والعقوبات). «إلى القارئ»، ص 3.
(29) المصدر نفسه: «مقدمة»، ص 7.
(30) المصدر نفسه: الفصل 3، ص 12 ـ 13.
(31) المصدر نفسه: الفصل 27، ص 64.
(32) بيكاريا: (في الجرائم والعقوبات) الفصل 12 ص 31.
(33) المصدر نفسه: «مقدمة»، ص 7.
(34) المصدر نفسه: الفصل 41 ص 103.
(35) بينثام: (مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع) الفصل 17 ص 329، ملاحظة 1.
(36) اقتباس من (نبذة عن الحكومة) في كتاب (تعليقات على كتاب بينثام «نبذة عن الحكومة») تحرير ج. هـ. برنز وهـ. ل. أ. هارت. أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2010. ص 393.
(37) يناقش بول كيلي هذا التغير في آراء بينثام في كتاب (مذهب المنفعة وعدالة التوزيع: جيريمي بينثام والقانون المدني) أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1990. ص 75.
(38) بينثام: (مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع) الفصل 1، ص 1.
(39) يقدم بول كيلي مناقشة مسهبة لهذا المبدأ في كتابات بينثام اللاحقة في الفصل 6 من كتاب (مذهب المنفعة وعدالة التوزيع) أعلاه.
(40) بينثام: (مقدمة لمبادئ الأخلاق والتوزيع) الفصل 14، ص 179.
(41) آدم سميث: (ثروة الأمم) 5؛ 3، ص 862.
(42) المصدر نفسه: 1؛ 1، ص 3.
(43) المصدر نفسه: 1؛ 1، ص 12.
(44) آدم سميث: (محاضرات في فقه التشريع) تحرير ر. أ. ميك، د. د. رافيل، ب. ج. شتاين. أوكسفورد، مطبعة كلارندون، 1978. انظر الملاحظات عن محاضرة آدم سميث بتاريخ 3 فبراير 1763) ص 158 ـ 160 (ص 132 و133 في كتاب ميك وآخرون) والتقرير عن محاضراته المؤرخة في 1766. ص 197 و 198 (ص 483 في كتاب ميك وآخرون).

(45) بيكاريا: (في الجشرائم والعقوبات) الفصل 12، ص 31.
(46) انظر أدناه: هوامش الفصل (8) التسلسل 1.

(6)

وردت كافة الإشــارات إلى القســم الأول من كتاب إمانويل كانت (ميتافيزيقيا الأخلاق) Rechtslehre في متن الكتاب بين قوسين. الرقم الأول يشير إلــى ترقيم الصفحات في ترجمة ماري غريغــور (انظر قائمة المراجع). أما الرقم الثاني بين قوســين قائمين، فهو يشــير إلــى ترقيم الصفحات فــي طبعة أكاديميــة العلوم الملكية البروســية (التي تســمى عادة طبعة الأكاديمية)، وهذا هو الأســلوب المتبع في الإشــارة إلــى أعمال إمانويل كانت. وتتضمــن الهوامش والملاحظات أدناه بخصوص كتاب (تأســيس ميتافيزيقيا الأخلاق) أرقام الصفحات في طبعة الأكاديمية بين قوســين. أما بالنســبة إلى الإشــارات إلى كتاب (نقد العقل المجرد) في الهوامش أدناه فقد أعطينا رقم الصفحة في ترجمة نورمان كيمب ســميث (انظر قائمة المراجع) مع رقــم الصفحة في الطبعتين اللتين صدرتا من ترجمة سميث في ألمانيا، الأولى (حرف أ) والثانية (حرف ب).

(1) «النظرية والتطبيق»، ص 70 و71.
(2) المصدر نفسه: ص 70.
(3) المصدر نفسه: ص 74.
(4) المصدر نفسه: ص 74.
(5) المصدر نفسه: ص 81.
(6) إمانويل كانت: (نقد العقل المجرد) بصورة عامة.
(7) المصدر نفسه: ص 631 .A798/ B826.
(8) المصدر نفســه: ص 634 A802/ B830؛ وانظر أيضا المناقشــة المماثلــة في القســم الأول من كتــاب إمانويل كانــت (ميتافيزيقيا الأخلاق) ص 42 [213 - 214].
(9) ليســت النومنية الإنسانية والظاهرة الإنســانية (اللتان تردان هنا وهنــاك في هذا الفصل) عبارتين مــن نوع Homo sapiens أي الجنس البشــري (اســم + صفة تتوافق معهــا)، ولكنهما تتضمنان معادلات تحديد الذات بين الاســم المذكر اللاتيني noumenon واسم الفاعل في اليونانية phainomenon حيث يعاملان كاسم: في استعماله الاسمي، وتعني النومنيه عادة لدى إمانويل كانت das Ding an sich أي «الشيء حين يعرف بذاته». وهذا الاسم ينتمي إلى المجموعة نفســها التي تعــود إليها nous (الــذكاء، أو الفكر والعقل) وnoesis (أسمى أشــكال المعرفة) اللتين ورد ذكرهما في المناقشات السابقة.
(10) انظر أيضا إمانويل كانت: (السلام الدائم)، ص 99.

(11) إمانويــل كانــت: (تأســيس ميتافيزيقيا الأخــلاق)، ترجمة جيمس و. ايلنغتــون، ط3. انديانابولس وكامبــردج: هاكيت، 1993. ص 30 [421]. يقدم إمانويل كانت صيغة مشابهة لما ورد في القسم الأول من (ميتافيزيقيا الأخلاق) ص 51 [224] و(السلام الدائم)، ص 122.

(12) إنجيل متّى: 7؛ 12.

(13) المصدر نفسه: 5؛ 38 ـ 42.

(14) إمانويل كانت: «النظرية والتطبيق»، ص 75.

(15) المصدر نفسه: ص 75.

(16) المصدر نفسه: ص 75.

(17) المصدر نفسه: ص 74

(18) المصدر نفسه: ص 73.

(19) إضافة إلى القســم الأول من كتاب (ميتافيزيقيا الأخلاق)، انظر مقاله «النظرية والتطبيق»، ص 81، وكتابه (السلام الدائم) ص 118، 126.

(20) (السلام الدائم)، ص 99.

(21) «النظرية والتطبيق»، ص 79.

(22) المصدر نفسه: ص 74.

(23) المصدر نفسه: ص 74.

(24) المصدر نفسه: ص 75.

(25) المصدر نفسه: ص 79. و(السلام الدائم)، ص 99.

(26) إن تصور إمانويل كانت المميز عن (ما ســوف يســمى لاحقا) العدالة الاجتماعيــة غيـر وارد ضمن استعماله لعبارة «عدالة توزيع». بالنسبة إليه تشــير تلك العبارة إلى توزيع حصص من المنافع والمسؤوليات التي تحددها ـ أو «توزعها» ـ محكمة عامة تطبق العدالة. انظر القسم الأول من (ميتافيزيقيا الأخلاق)، ص 113 [297] و 118 [302].

(7)

(1) أفلاطون: (الجمهورية) 592.

(2) تومــاس مــور: (يوتوبيا)، تحرير جــورج م. لوغان وروبــرت م. ادمز. كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 2002.

(3) فرانســيس بيكون: (الاورغانون الجديد)، تحرير فلتون هـ. اندرسون. انديانابولس، بوبز ميرل، 1960.

(4) يطور الكســيس دو توكفيل هذه المناقشــة في كتــاب (النظام القديم والثورة)، تحرير فرانســوا فوريه وفرانســوا ميلونيو، ترجمة آلن س. كاهان. شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1998.

(5) ســان ســيمون: «إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي» فــي كتاب (التنظيم الاجتماعي، علم الإنســان، وكتابات أخــرى)، تحرير فيلكس ماركهام. نيويورك، هاربر اند راو، 1964. ص 29.

(6) كارل ماركس: (رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي)، تحرير فريدريك انجلــز، ترجمة صموئيل مــور وادوارد ايفلنغ. نيويورك، انترناشــنال بيلشرز، 1967. ص 8، 10.
(7) كارل ماركس: (الأيديولوجيا الألمانية)، ص 160.
(8) المصدر نفسه: ص 161.
(9) المصدر نفسه: ص 160.
(10) جون ســتيوارت مل: «اســتعباد النســاء» في كتابــه (في الحرية ومقالات أخــرى)، تحرير جون غراي. أوكســفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1998.
(11) هنري ســيجويك: (مناهج الأخــلاق)، ط 7. انديانابولس وكامبردج، هاكيت، 1981. ص 274.
(12) سان سيمون: مجلة (المنظم)، ص 72 ـ 75.
(13) المصدر نفسه: ص 72.
(14) المصدر نفسه: ص 74.
(15) كارل ماركس: (نقد برنامج غوثا)، ص 529 ـ 530.
(16) سبنسر: (مبادئ الأخلاق)، ج 2، ص 37.
(17) المصدر نفسه: ج2، ص 37.
(18) من أجل مناقشة مفصلة، انظر كتاب ب. س. اتيا: (ازدهار وانحطاط حرية التعاقد) أوكسفورد، مطبعة كلاريندون، 1979.
(19) سبنسر: (مبادئ الأخلاق)، ج 2، ص 42.
(20) هنري سومنر ماين: (القانون القديم) نشر أول مرة في سنة 1861، وأعادت نشره دار دوريست، 1986) يعتبر أحد الأعمال المهمة العديدة التي افترضت حصول هذا التحول.
(21) انظر ديفيد ثومبسون: (مؤامرة بابوف: صناعة أسطورة الجمهورية)، لندن، كيغان بول، 1947. ص 7.
(22) يوهان غوتليب فيخته: (تأســيس الحــق الطبيعي) تحرير فريدريك نوهاوزر، ترجمة ميشــيل بــاور. كامبردج، مطبعة جامعــة كامبردج، 2000. ص 185.
(23) يوهــان غوتليب فيختــه: «الوضع التجاري المغلــق»، ترجمة إبراهام هيوارد، مراجعة هـ. س. ريس وب. براون، في كتاب (الفكر السياســي للرومانتيكيين الألمان 1793 ـ 1815) تحرير هـ. س. ريس. أوكسفورد، بلاكويل، 1955. ص 90.
(24) كارل ماركس: «في المســألة اليهودية»، في كتاب (مرشد القارئ إلى كتابات ماركــس وانجلز) ط 2، تحرير ريتشــارد س. توكر. نيويورك، نورتون، 1978. ص 42.
(25) المصدر نفسه: ص 42.
(26) كارل ماركس: «نقد برنامج غوثا»، ص 530.

(27) المصدر نفسه: ص 531.
(28) المصدر نفسه: ص 529 ـ 530.
(29) المصدر نفسه: ص 530.
(30) انظر، على سبيل المثال، جويل فاينبيرغ: «العدالة والاستحقاق الشخصي»، في كتابه (العمل والاستحقاق: مقالات في نظرية المسؤولية) برنستون، مطبعة جامعة برنستون، 1970.
(31) آدم سميث: (ثروة الأمم)، ج2، ص 822.
(32) سبنسر: (مبادئ الأخلاق) ج2، ص 37.
(33) هذا موضوع رئيسي في كتابات فريدريك أ. هايك المتأخرة، وخاصة كتاب (القانون، والتشريع، والحرية) ج2. وكتاب (سراب العدالة الاجتماعية) شيكاغو ولندن، مطبعة جامعة شيكاغو، 1976.
(34) لقد دافع عن وجهة النظر هذه ميشيل والزر في كتاب (أجواء العدالة: دفاع عن التعددية والمساواة) نيويورك، كتب بيسك، 1983. ودافع عنها أيضا بشكل مختلف في كتابه (تساؤلات مكثفة وأخرى هزيلة: جدل أخلاقي حول قضايا من الداخل والخارج) نوتردام ولندن، مطبعة جامعة نوتردام، 1994.

(8)

لقد ذكرت جميع الإشارات إلى كتاب راولز (نظرية في العدالة) في متن الكتاب بين قوسين، الرقم الأول يشير إلى الطبعة الأولى (1971)، والثاني يشير إلى الطبعة المنقحة (1999)، مثلا «الحقوق تسبق الخير» (31/ 27 ـ 28).

(1) ذكر راولز هذه العادة في محادثة مع المؤلف في واشنطن سبتمبر 1991.
(2) هناك مناقشة أكثر وضوحا لهذا الجانب من نظرية راولز في مقاله «الوحدة الاجتماعية والمنافع الأساسية» ضمن كتاب (مذهب المنفعة وما بعده) تحرير امارتيا سين وبرنارد وليمز. كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، 1982. ص 159 ــ 185 (أعيد نشره في كتاب راولز (مجموعة أبحاث) ص 359 ـ 387.
(3) وجهة النظر هذه متأثرة جدا بآراء إمانويل كانت. من أجل مناقشة مختصرة، انظر هوامش الفصل (6) 1.
(4) انظر هوامش الفصل (5) 3.
(5) جون راولز: «مفهومان للقوانين» مجلة (المراجعة الفلسفية) العدد 64؛ 1 (يناير، 1955)؛ ص 3 ـ 32 (أعيد نشره في كتاب راولز (مجموعة أبحاث)، ص 20 ـ 46.
(6) جون راولز: «بنيوية إمانويل كانت في نظرية الأخلاق»، مجلة (الفلسفة) العدد 77 (سبتمبر، 1980)؛ ص 515 ـ 572 أعيد نشره في كتاب راولز (مجموعة أبحاث)، ص 303 ـ 358.

(7) انظر راولز: (خطاب جديد) ص 4 ـ 8 من أجل تفصيلات كاملة لهذه الفكرة.
(8) المصدر نفسه: ص 5.
(9) جون راولز: «نظرية الإنصاف: نظرة سياسية لا ميتافيزيقية»، مجلة (الفلسفة والقضايا العامة) العدد 14 (1985)؛ ص 223 ـ 251. أعيد نشره في كتاب راولز (مجموعة أبحاث) ص 388 ـ 414)
(10) جون راولز: (خطاب جديد) ص 4.
(11) المصدر نفسه: ص 4.
(12) جون راولز: (الليبرالية السياسية) نيويورك، مطبعة جامعة كولومبيا، 1993. ص 291.
(13) جون راولز: «بنيوية إمانويل كانت في نظرية الأخلاق» (أعلاه) و(خطاب جديد)، ص 18 ـ 19.
(14) في كتاب (خطاب جديد)، يصرح راولز بما يلي: «إن القول بضرورة تنظيم حالات التفاوت في الدخل والثروة من أجل تحقيق أكبر منفعة للأشخاص الذين يحققون المكسب الأقل يعني ببساطة أن نقارن بين منظومات التعاون والتعرف على مدى رفاهة الناس الأقل مكسبا في كل منظومة منها» ص 59.

الخاتمة

(1) جوزيف هنريش، روبرت بويد، صموئيل بولز، كولن كاميرر، ارنست فيهر، هربرت غينتز، ريتشارد مكيلريث: «البحث عن معيار اقتصادي إنساني: تجارب سلوكية تشمل 15 مجتمعا صغيرا»، مجلة (السلوك الاقتصادي والاجتماعي) العدد 91: 2 (مايو 2001) ص 73 ـ 78.
(2) جون راولز: (قانون الشعوب) كامبردج، مطبعة جامعة هارفارد، 1999.
(3) أرسطو: (السياسة) 1324b (ترجمة باركر).



المؤلف في سطور

ديفيد جونستون

* بروفيسور العلوم السياسية في جامعة كولومبيا.
* تتضمن قائمة أعماله «بلاغة الليفياثان: توماس هوبز وسياسة التحول الثقافي» (1986)، و«فكرة النظرية الليبرالية» (1994)، كما تولى تحرير كتاب توماس هوبز «ليفياثان» مع ريتشارد فلاثمان (1997)، وساهم في تحرير كتاب «المساواة» (2000).

المترجم في سطور

مصطفى ناصر

* خريج كلية الآداب، جامعة البصرة، شهادة البكالوريوس بامتياز في اللغة الإنجليزية العام 1978.
* شهادة دبلوم عال في «التوثيق العلمي» جامعة المستنصرية العام 1980.
* نشر مقالات مترجمة في الثقافة العالمية في صحف دولية مثل «الزمان، والمدى، والمشرق»، ومجلات مثل: «الثقافة الأجنبية، المأمون، كلكامش» باللغة الإنجليزية، التي تصدر عن وزارة الثقافة - العراق. إضافة إلى المساهمة في مجلة Iraq Quarterly Review التي يصدرها الآن جمع من المثقفين العراقيين باللغة الإنجليزية.
* كتب صدرت للمترجم:

1 - رواية «في انتظار الماهاتما» للروائي الهندي ر. ك. ناريان. دار المأمون للترجمة. وزارة الثقافة، بغداد، 2006.

2 - «الأجنحة الحزينة: دراسات في الأدب الإيرلندي» تأليف ريتشارد إيلمان. دار المأمون للترجمة. وزارة الثقافة، بغداد، 2008.

3 - «كيف تقرأ القصيدة؟» الناقد الإنجليزي تيري إيغلتون. كتاب العدد «مجلة الثقافة الأجنبية» العدد 3، 2008، دار الشؤون الثقافية - وزارة الثقافة، بغداد.

4 - روايــة «العين الأكثر زرقة» للروائية الأمريكية توني موريســون الفائــزة بجائــزة نوبل 1993، دار الشــؤون الثقافيــة العامة، العراق، 2012.

5 - رواية «نمش الماء» للقاصة العراقية فليحة حســن ترجمت إلى اللغة الإنجليزية، دمشــق، وستوكهولم «الســويد»، دار الينابيع، 2010.

6 - رواية «راتب جندي» وليم فوكنر، دار نينوى - دمشق، 2009.

7 - رواية «رمز الذئــب» للكاتب الصيني زيانغ رونغ الفائزة بجائزة آســيا الأولى للرواية سنة 2007، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.

8 - رواية «العاصفة المثالية» للكاتب الأمريكي سيباســتيان جونغر. الدار العربية للعلوم، بيروت، 2011.

9 - كتــاب «فينيغانزويــك.. دراســات نقدية» تأليــف جاك دريدا وآخرين. قيد الطبع، دار آراس في أربيل.

10 - روايــة «نجمة بعيدة» للروائي التشــيلي روبرتــو بولانو. دار المأمون للترجمة، بغداد، 2012.



سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ. فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) . الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية . المترجمة أو المؤلفة . من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

هذا الكتاب

تبقى فكرة العدالة من المسائل ذات الأهمية الجوهرية في مضمار الفلسفة السياسية، وذلك منذ أن بدأ الإنسان يتأمل فيها مليا، ويحس بالاحتياج إليها في حياته على هذه الأرض. في واقع الأمر، هناك كتابان قد احتلا موقع الصدارة في الفكر السياسي الغربي بخصوص العدالة وهما: «جمهورية أفلاطون» وكتاب الفيلسوف الأمريكي جون راولز الذي صدر في العام 1971 بعنوان «نظرية في العدالة»، ويعتبر بمنزلة حجر الزاوية في هذا المجال، وكلاهما يتضمن مقالات في موضوع العدالة يصعب على القارئ العادي أن يسبر أغوارها.

يأتي كتابنا هذا «مختصر تاريخ العدالة» لنقدمه إلى القارئ العربي بالتزامن مع ما تشهده أمتنا من ثورات الربيع العربي، التي إن هي إلا صرخات مدوية تطالب بتحقيق العدالة.

يتطرق هذا الكتاب إلى العلاقة التاريخية والفكرية بين الحاكم والمحكوم ضمن إطار من العدالة والمساواة، ويتعقب تطور الفكرة الأساسية للعدالة منذ العصور القديمة إلى وقتنا الراهن. يشكل الكتاب، على الرغم من اختصاره، مسحا شاملا لفكرة العدالة منذ ظهور بذرتها الأولى لدى البابليين والعبريين واليونانيين والرومان، وصولا إلى المفكرين المعاصرين مثل جون راولز وغيره، ويكرس كل فصل من فصول الكتاب لبحث آراء أحد المفكرين الذين تبلورت من خلال جهودهم مفاهيم العدالة مثل أفلاطون وأرسطو وتوماس هوبز ومفكري مذهب المنفعة، مرورا بآراء آدم سميث وبيكاريا وبينثام وجون ستيوارت مل، وثم الفيلسوف العملاق إمانويل كانت.

ينسج المؤلف الجدل الذي يثار حول أفكار فلسفية معقدة بأسلوب سهل الاستيعاب، ويرصع النقاش الفلسفي البحت بمسائل واقعية عن العدالة، ولهذا فقد جاء الكتاب ملبيا لمتطلبات الدقة العلمية والوضوح المطلوب، وقدم لنا المؤلف مادة طالما كنا في حاجة إليها، من خلال سرد قابل للقراءة، يشيد بأهمية العدالة ويركز على الإرث الفكري المتعلق بهذا الموضوع، علاوة على تفاصيل نظريات بارزة مثل نظرية العدالة الاجتماعية وقضايا الظلم الاجتماعي والعالمي التي تشغل أذهان الناس العاديين والفلاسفة على حد سواء منذ زمن طويل.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 359 - 0
رقم الإيداع (2012/206)